

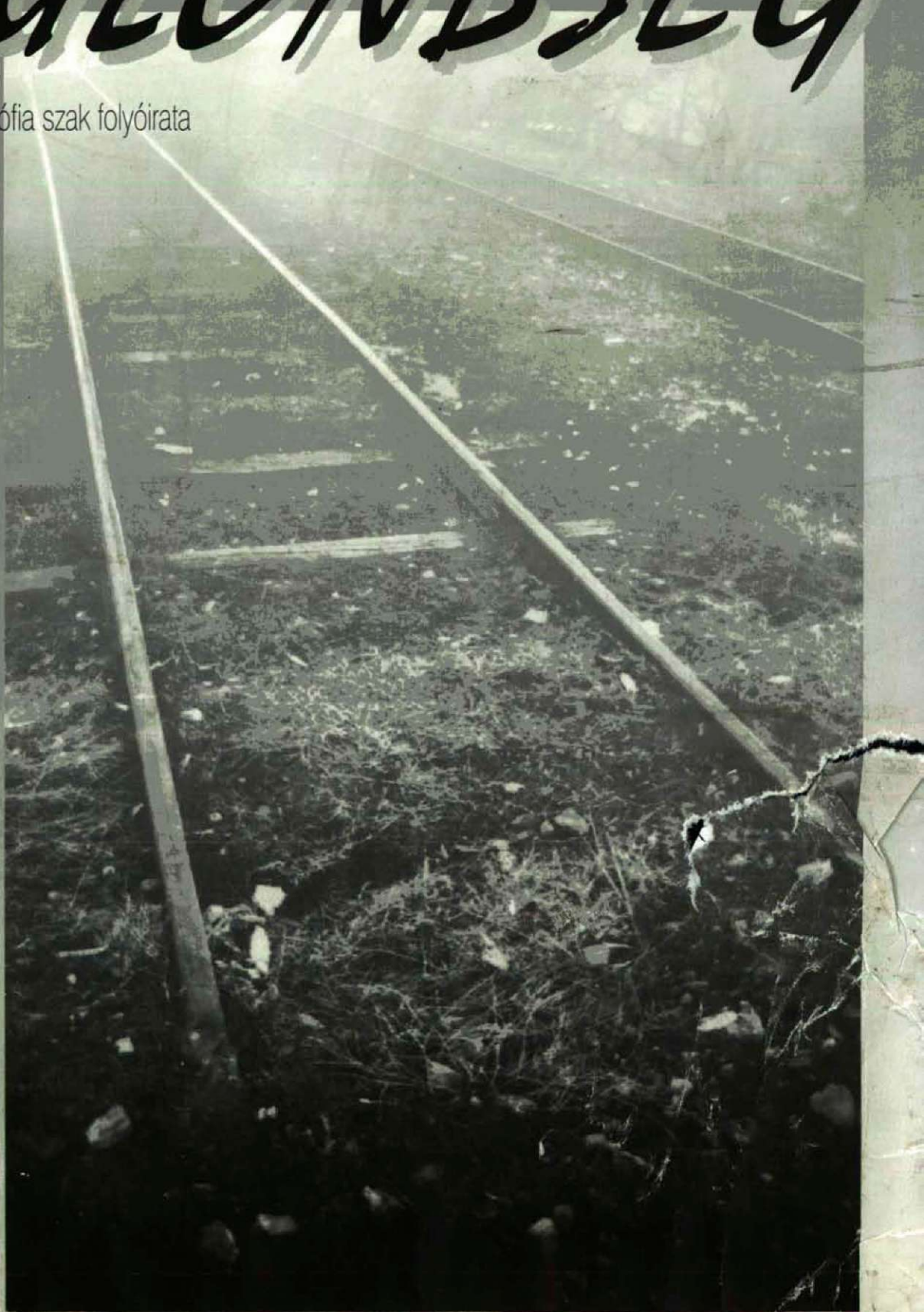
58402

piros

1073

# KÜLÖNBSÉG

A szegedi filozófia szak folyóirata



Szeged 1996. április, IV. évfolyam 7. szám

ai.

# B e k ö s z ö n t ő

A *Különbség* c. kiadvány bizonyára nem ismeretlen a filozófiával foglalkozó olvasóközönség számára. Negyedik éve, immár hetedik alkalommal, mind tartalmában, mind külsőségeiben egyre magasabb színvonalon jelenik meg a filozófiai életben. Lapunk hetedik száma némileg megváltozott formátumban, és megújult szerkesztéssel jelentkezik. Jelen számunk vezérfonala a filozófia határmezsgyéire vezet. A szegedi filozófia tanszék tanáraival készített interjúcsokornak éppúgy mint a szerzői írásoknak vezérmotívuma a XX. század végi gondolkodó ember viszonya magához a filozófiához mint hagyományhoz, és a filozofáláshoz mint saját személyes gondolkodói tevékenységének potenciális eszközhöz és teréhez. Ennek határai, lehetőségei, korlátai, kísértései és nem utolsósorban felelőssége jelenik meg fő témaként e számunk hasábjain.

Ezúton üdvözljük az Olvasót, és szeretnénk köszönetet mondani rendkívül értékes segítségükért és tanácsaikért a korábbi szerkesztőknek, elsősorban Pató Attilának és Gulkai Mártának:

a szerkesztők: Erdei L. Tamás  
Nagy Attila és  
Pavlovits Tamás



## Támogatóink:

DÉL-MAGYARORSZÁGI MÉH RT.  
valamint

Telin TV, Pro Renovanda Cultura  
Hungariae, Pro Philosophia  
Segediensi, JATE Kulturális Titkárság



# A Különbség körkérdése

Ha széttekintünk egyetemi környezetünkön azt kérdezve magunktól, hogy a karokon oktatót tárgyi tudás hol párosul, vagy hol kellene társulnia valamiféle alkotói tevékenységgel és annak esetleges fejlesztésével, illetve a tudományos munka hol tételez fel egyfajta egzisztenciális irányultságot, akkor azt kell látnunk, hogy ez leginkább a filozófiaoktatásban jelentkezik. Természetesen a tudományok oktatása (fizika, matematika, nyelvészet, történelemtudomány, stb.) és azokkal való foglalkozás is igényel kreativitást. Azonban a tudomány tényekre épülő egzaktságából a filozofálás mindenképpen elmozdulást jelent, eltekintve attól, hogy e szakon is erős a törekvés arra, hogy a filozófiából tudomány váljék, legalábbis az oktatás szintjén: "filozófiatörténet".

A filozófia szak egyetemünk olyan helye, ahol az alkotás kérdése felvethető az oktatás tekintetében is. Ez a lehetőség a filozófia természetéből fakad. Aki ugyanis filozófiával foglalkozik, a konkrét, történelmileg ránk hagyományozott filozófiai tanításokkal, kénytelen saját világnézetét vagy önálló személyes gondolkodását ütköztetni a különböző nézetekkel. Másrészt mindez az oktatásban is felvet egy kérdést. Tudniillik azt, hogy a filozófia-oktató mennyire van tekintettel, illetve mennyire tartja fontosnak tekintettel lenni arra, hogy az őt hallgatókban, a filozófiát szükségszerűen kísérő történeti tudás halmozása mellett vagy által, formálódik egy személyes, egyénre szabott gondolkodás, egy *egzisztenciális kérdés* is, amely valaha a filozófia elindítója volt.

Mindennek végiggondolása bennünket arra készítetett, hogy megkérdezzük a Filozófia Tanszék néhány oktatóját arról, hogy benne hogyan zajlik le a találkozás a filozófiatörténet tanulmányozása és az egyéni, személyes gondolkodása között? Megkérdeztük, mindez miként jelenik meg számára az oktatásban? Mennyire tartja fontosnak a filozófiatörténet tanítása mellett az egyéni gondolkodás, az egzisztenciális kérdés képességének fejlesztését a hallgatókban? Kérdésünkben utaltunk arra a kanti különbséttételre, miszerint filozófiát *nem*, csak filozofálni lehet tanítani. Megkérdeztük azt is, hogy az alkotó gondolkodást mennyire teszi lehetővé az egyetemi légkör, és mennyire partnerek ebben a hallgatók? Úgy érezzük, hogy e kérdés minden korban aktuális, de különösen ma, amikor a filozófia intézmények falain belülre szorul, és már csak ott lelhető fel.

Elnézést kell kérnünk azon oktatóktól, akik a terjedelem szűkössége miatt most nem kaptak megszólalási lehetőséget. A KÜLÖNBESÉG nyitott a témát illetően mindenfajta reflexióra, akár oktatók, akár hallgatók, akár más olvasók részéről.

Következzenek tehát a válaszok.





# "Egy korszak vajúdik itt, nem tudom magaival mit kezdeni."

## Kérdésünkre válaszol Simon Ferenc

S.F.: Nos, a kérdésre adott válasz egyben már filozófiai állásfoglalás is. Az egyik alapvető, élő és érthetően szükségszerű ellentmondás a filozófia mint *szakma* és a filozófia mint *hívás, küldetés, életforma, világlátás* stb. között van. Amennyiben a filozófia ún. szakma – és itt a hallgatóság nagyrésze számára az is – annyiban vannak megtanulható, átvehető részei: tárgyi ismeretek, kialakítható képességek, tárgyyszerűen fölmutatható és begyakorolható módszerek. Nyilván ez csak az egyik oldala a dolognak. A filozófia – akár hivatásszerűen műveli az ember, akár nem – sokkal nagyobb mértékben mint egyéb hivatások, kvázi szakmák, apellál a személyiségre. Meggyőződésem, ha valaki filozófiai igénnyel kimond egy mondatot – az filozófia. Ez azt jelenti, hogy itt a szubjektum erejének, a filozófusi vénának, a személyiségnek sokkal nagyobb szerepe van, mint a szakmák legtöbbjében. Nyilván itt kívánczik valamiféle párhuzam a művészetekkel, a művészi alkotó folyamattal, és egyáltalán az esztétikum születésével. Filozófia és művészetek ezen a téren sem azonosak, de a képességeket és a szubjektum "működését" illetően nagyon hasonlóak. Egy filozófia szakra a hallgatók nagyrésze azért jelentkezik mert szakmának tekinti és tanítani akarja a filozófiát. A társadalom nagyrésze ma, és ez sajnos még egy jó ideig így lesz, nem kíváncsi ezekre az emberekre, és egyáltalán az ilyen jellegű képességekre. Másrészt mindenki létre akarja hozni a "maga filozófiáját" akár a katedra előtt, akár más keretek között. Abban nem hiszek egyébként, hogy filozófusokat mint filozófusokat lehetne és kellene tanítani. Valaki azzá válik, azzá fejleszti magát egy jóval későbbi időpontban. Nyilvánvaló, azáltal hogy valaki elvégzi az egyetemet, és diplomát kap arról, hogy ő filozófia-oktató, filozófia szakos előadó, még nem filozófus.

A filozófus *megéri*. Valamikor negyven-ötven-hatvan éves korára úgymond *beérik*, azzal együtt, hogy addig is tesz érvényes kijelentéseket, publikál, sokmindenbe belebeszél, sokmindenhez hozzászól. De igazából a bölcsességhez idő kell, és a filozófia eminens értelemben bölcsesség. Más jellegű tudatműködést, ismeretszervezést, kommunikációs képességet stb. igényel.

Itt az egyetemen ennek megfelelően kettős feladatot kell megoldani: egyrészt ismeretet közölni, másrészt amennyiben lehetséges, tevékenyen közreműködni bizonyos képességek kialakításánál. Az előbbi a hallgatóra passzív szerepet oszt, az utóbbi pedig aktivitást igényel. A képességek kifejlesztésében az

oktató egyfajta *pater familias*-i gondoskodással, a hallgató pszichikumát óva vesz részt. A kíváncsi ennek a kettős feladatnak együttesen eleget tenni. Kérdés, hogy mennyiben adottak a föltételek az egyik és a másik oldalon?

Ahogy bárhol a világban, így a mi tanszékünkön is felfogásban, mentalitásban, habitusukban különböző emberek vannak. A gond az, hogy ezen a tanszéken sem mindenkinek van meg az elképzelése az oktatásról, másrészt nem mindenki akarja igazán a személyiségét, tudását, elképzeléseit átadni. Egyszerűen pusztán technikaként, pusztán szakmaként kezelik némelyek a filozófiát. Amikor úgy érzik, hogy letelt a szolgálati idő, veszik a kalapjukat, és hazamennek. Ez a mentalitás rányomja a bélyegét az oktatásra.

A másik probléma, hogy kiknek megvan hozzá az eszköztáruk és komolyan is veszik a filozófiát, azok sem feltétlenül tesznek maximálisan eleget a hivatásuknak. Ebben a kérdésben már egy kicsit túl kell lépni az oktatón és a hallgatón. Az a társadalmi közeg és feltételrendszer, amelyben a filozófiának meg kell jelennie, évről évre egyre sivárabb, egyre lehetetlenebb. Egyre inkább lehetetlenül ez a feladat is. A megélhetési gondok a tehetséges oktatók és hallgatók nagyrésztét kizárják. Az anyagi lehetőségek nem teszik lehetővé a rendszeres külföldi tanulmányutakat, fontos kötetek beszerzését, számítógépek működtetését. Az oktatás tömegtermelés-szerű lett, s ez érinti a tanszéket is. Hiányoznak a tanári állások, az oktatói státuszok, a megfelelő könyvkiadók, folyóiratok, szóval a szükséges fórumok. Hiányzik a nyugalom, a társadalmi biztonság is.

A hallgatói oldal. A hallgatók nagyrésze nem igényli, hogy filozófusként kezeljék, hogy kihozzák belőle a legjobbat, amire intellektuálisan képes. Sokan melléktevékenységnek tekintik a filozófia szakot, nincsenek távlati terveik a filozófiával. Mások terveiben talán szerepel, mégsem igénylik ehhez a tanszék segítségét. Felesleges zaklatásnak tekintik az oktatók tevékenységét. Kevesen vannak (vagytok), akik filozófusként szemlélik ezt a világot és tervezik jövőjüket.

Személyesen annyit mondhatok, hogy a tíz évvel ezelőttihez képest bővebb a technikai és mentális eszköztáram, ám lényegesen kevesebb a hitem, és talán a reményem is elfogyott. Tehát meglehetősen borúlátó vagyok és rosszul érzem magam filozófusként.



**KÜLÖNBSÉG:** *Ha jól értem, ennek jórészt társadalmi okai vannak.*

**S.F.:** Arról van szó, amit Platón és sok más gondolkodó a társadalom állapotaként említ. Hogy "egészséges" vagy "beteg" a társadalom? Hogy igényli-e azokat az értékeket, amelyek a mindennapi élethez közvetlenül nem szükségesek, de az emberi létnek mégis alapvető összetevői? Minden átmeneti társadalom, amely keresi majdani minőségét, ilyen értelemben beteg társadalom. Nyilván nem gondol az elkövetkező tíz vagy tizenöt, s mégcsak nem is a jövő évre, hanem csak a jövő hétre, a közvetlen hasznosságokra. Ezért szűnnek meg azok a szellemi műhelyek, amelyek egy egészséges világban a társadalom hasznosságához nem, de szép működéséhez hozzátartoznak. Ennek a társadalomnak nem kell ennyi bölcsész.

**KÜLÖNBSÉG:** *Ahogy a tanár úr mondta, a filozófia oktatása két tevékenység keveréke: egyfajta technika átadása és a képességek kifejlesztése. Van-e személyes koncepciója a képességfejlesztésről?*

**S.F.:** Vigyük tovább a művészet-analógiát. A történelem során voltak művészeti és voltak filozófiai iskolák is. Az utolsó igazán jelentős a frankfurti iskola volt. Ezeknek az a feladatuk, hogy technikákat közvetítsenek, eszközöket nyújtsanak, műveseket képezzenek. Műves embereket abban az értelemben, hogy megkapják az eszköztárat, hogy ha a tehetségük, a képességük amúgy megvan hozzá, akkor önmagukat nagy művészekké, nagy filozófusokká fejleszthessék.

Nem hiszek abban, hogy lennének egyedül boldogító eszközök, metódusok, amiket alkalmazva maguktól megszületnek a nagy művek és a nagy filozófusok, de semmi nem működhet tárgyi ismeretek nélkül. A szakmát technikai értelemben meg kell tanulni, az ismereteket föl kell szippantani, mert csak ezek alapján alakíthatók ki az egyéni elképzelések.

Dialogizálni a jelenlegi hallgatósággal nem igazán lehet. Igazi dialógus csak akkor alakult ki, amikor itt végzett hallgatókkal három-négy év távlatából leültünk és beszélünk. A 18-20 éves korosztály esetében hiányoznak még a legritimisebb eszközök is ahhoz, hogy kommunikálni, dialogizálni lehessen. A filozófia a leginkább dialógusigényű. Itt tényleg meg kellene vitatni a kérdéseket, de ehhez sajnos hiányoznak a legalapvetőbb feltételek is. Végsősoron kétféle hallgató van: 5-10% aki valóban minőségi anyag, aki önmagát kipróbálni jön ide, és hallgatóként is minőségi munkát végez. A többiek egyszerűen diplomát akarnak szerezni, az ő esetükben hivatásról nem is lehet beszélni.

**KÜLÖNBSÉG:** *Egyéb személyes mondanivaló?*

**S.F.:** Én nagyon el vagyok keseredve. Ugyanis perspektíva nélkül igazán nem lehet csinálni semmit, és itt az elkövetkező 10-15 évben nincs perspektívája a gondolkodásnak. A filozófia nyilván nem egy *hasznos* dolog. De ahhoz, hogy az emberi élet valóban, igazán *emberi* lehessen, és legyenek benne szépségek, nagymértékben hozzájárul. Jelenlegi világunkban azonban, bármerre nézek, nem igényli senki ezeket a szépségeket. És ez nagyon szomorú dolog. Ez a nem rendszerváltó társadalmakra is igaz. Egy korszak vajódik itt, nem tud magával mit kezdeni. Ebben az időben a filozófiának nagyon mostohák a körülményei.

**KÜLÖNBSÉG:** *Szeretnénk nem osztani ezt a borúlátó véleményt, bár rendkívül nehéz feladat. Tanár úr, köszönjük a beszélgetést.*





# "Maga a keresés a filozófia: a filozófiához vezető út."

## Losonczi Alpár válasza

L.A.: A kérdések eleve filozófiai kérdés, rejtett módon filozófiai állásfoglalást tartalmaz. Voltaképp személyes interpretációra vagytok kíváncsiak. A filozofálásban mindig van egy gyakorlati mozzanat: mindig kockára teszed az egész életmódodat. Miközben belebonyolódsz a dialógusba, belekerülsz a kérdések és válaszok sodrásába gyakorlatilag a saját életteddel kísérletezel. Azt hiszem, ez az európai filozófia egyik alapvonulata Szókratész óta.

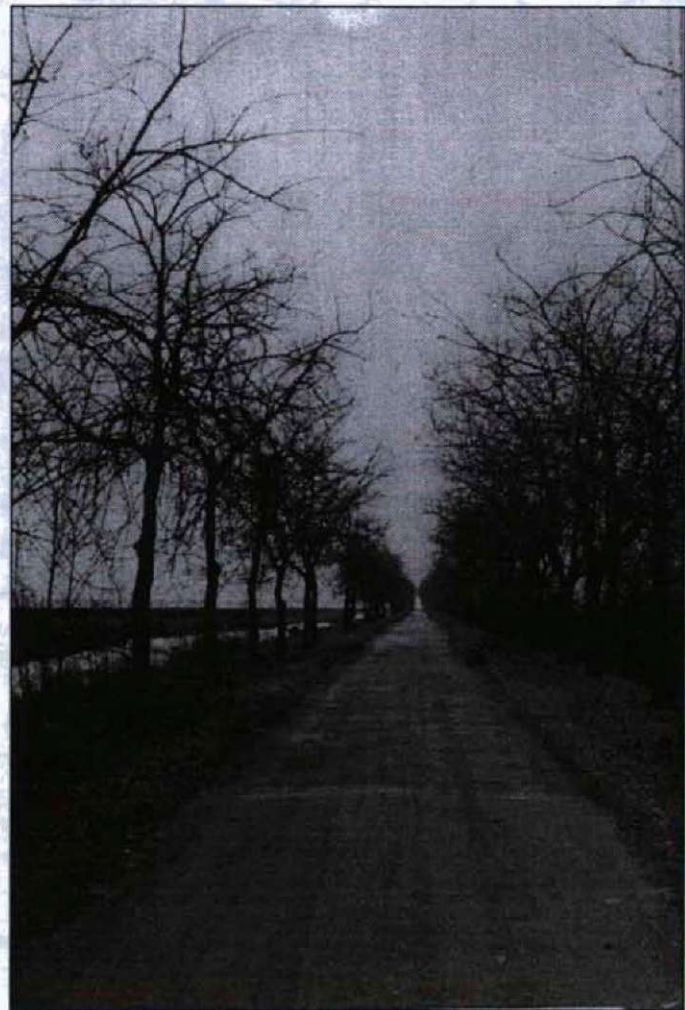
Amikor filozofálunk, akkor ezt abban az értelemben tesszük, hogy *nem érünk el valamit*, a lényeg mindig elsőbbség előttünk. Az én mindig valamiféle központja a gondolkodásnak, ám természetesen ez nem jelenti azt, hogy a filozófiában nincs személytelen mozzanat. A magam számára ezt úgy fogalmazom meg, hogy a filozófia sajátosan törekény egyensúlya a *személyes és személytelen* mozzanatoknak. Ahhoz, hogy feltegyük az egészre, az egyre, egyáltalán a legáltalánosabb fogalmakra vonatkozó kérdést, egészen biztos, hogy személytelenül kell eljárunk. De a személytelent is személyesként éljük át, egyfajta gyakorlati tudásként, amint mondtam. Az életünkkel való kísérletezést érjük tetten a dialógusban.

Számomra a filozófia több rétegből áll, s nem hiszem hogy egy koherens építmény lenne. Különböző rétegei ellentmondásba is kerülhetnek egymással. Hadd szóljak csak két vonatkozásról. A gyakorlati filozofálás azon rétegeknek az együttese, amelyeket említeni fogok. Ez természetesen egy művi felosztás lesz. A filozófia valahol ott kezdődik, ahol az ember fölismeri saját törekénységét, tökéletlenségét, hiábavalóságát. A kétezeréves specifikusan európai gondolkodás, amit filozófiának szoktunk nevezni mindig is a *hiábavalósággal való törődés* és annak belátása, hogy a filozófia semmilyen vigaszt nem nyújthat. Annak a belátása, hogy a filozófia nem léphet a vallás vagy a mítosz helyébe. Ez az első réteg: a vallások által is taglalt tapasztalatok értelmezése. A Szókratész óta 'fenyegető' mozzanat: hogy a gondolkodás csupán negatív értelemben vett tudást közvetít.

A második réteg a szaktudományokhoz és a társadalomtudományokhoz fűződő viszonya, ami számomra éppolyan fontos, mint az imént említett mozzanat. Hiszen az előbbieken rögzített tudásformával szemben a pozitív tudás lehetőségét artikuláljuk. Egy történelmi példával élve: Hegel idejében jelent meg utoljára egységként filozófia, vallás és

tudomány. A jelenkori filozófia azonban nem álmodhatja vissza azt az egységes ideált, amit még Hegel épített föl. Ez már egy fragmentális világ, ahol az értékeszmények nem hangolhatók össze, nem építhetők egybe. Kultúránk ilyen fragmentális, inkommensurábilis világokból áll, s többek között ennek a fölismerése a filozófia.

Filozófia és a tudományok között a poszthegeiliánus korszakban történt egy hasadás. Így például természetfilozófia fizika lett, a tudomány elkezdte legitimálni önmagát, a filozófia





gyre kevésbé rendelkezett azzal a joggal, hogy legitimálja a tudományt stb. Ugyanakkor én nem vagyok borúlátó, a jelenkori gondolkodásnak egyik hozadéka, hogy történt egyfajta ijraközeledés a filozófia és a tudományok közt. A társadalomtudományok is egyre inkább fölismerik a filozófiával való dialógus lehetőségét. A tudományokra vonatkozóan a filozófia egyik szerepe az, hogy lehetővé tegye közöttük a dialógust. A dialógus építésrendjének feltételeit írja körül.

**KÜLÖNBESÉG:** Miként jelenik meg a filozófia az egyetemi oktatásban? Mit lehet ebből átadni?

**...A:** Egy oktató pedagógiai ethosza a személyes közvetítésben rejlik. Nem valami objektív filozófiai tudást adok át, hanem azt a személyes interpretációt, ahogyan a filozófiatörténethez nyúlók.

A filozófiatörténetre való reflektálás gyakorlati kérdés, mindig a saját életünkkel való kísérletezés másokkal együtt. A filozófia lényegében a világban való létezésünk tudata. Az egymással lét tudata is. Se a te se a mi nincs eleve adva, hanem egyfajta lehetőség. A filozófiai diskurzus annak a tere, ahol ezek létrejönnek. A filozófiát művelő személy participálódik a közösségbe. Hallgató és oktató közötti valós dialógus nélkül az oktatás pusztán mechanikus átvitelé silányul.

Ez nem veszélytelen dolog. Aki föl vállálja ezt a veszélyt, az út keresésnek ezt a veszélyét, az tud elindulni. Az út, és nem a cél a fontos. Maga a keresés a filozófia. A hiábavalóság pátozsa is erről szól, hogy az út fontosabb, mint az eredmény. A filozófia a filozófiához vezető út. Mert abban a pillanatban, amikor föl ismered, hogy neked gondolkodnod kell, amikor fölmerül a szkepszis, az már filozófia. És ez az, ami engem érdekel.

"Nem tudom, mi tarthatná  
életben a filozófiát"

Válaszol Csejtei Dezső

**CS.D.:** A kanti problémafelvetés, miszerint filozófiát nem, csak filozofálni lehet tanítani, annyiból érdekes, hogy itt valóban egy antinómikus dologról van szó. Két olyan terület összepasszításáról, amely hézagmentesen sohasem egyeztethető össze. Egyrészt a tradícióról van szó, másrészt arról, hogy a szuverén filozofálás miként kapcsolódhat e tradícióhoz.

Egyértelmű személyes véleményt azért sem tudok alkotni, mert bennem is időről időre állandóan változik ez az egész, hatásoktól függően. Ha látom, hogy a hagyománytörténet, a hagyomány, mint oktatási kérdés, kezd veszélybe kerülni, hiányosságok fedezhetők fel e téren, akkor nyilván ennek megerősítését tartom fontosnak. A másik veszéllyel szembesülve, amely egy morbus hermeneuticust, vagyis filológiai szolgádatot idézhet elő, önkéntelenül is arra hajlik az ember, hogy megőrizze az eredeti filozófiai látásmódnak egy kis mezőjét, hogy ne sorvadjon el az egész. Tehát hatásoktól is függ, hogy mikor melyikre lenne érzésem szerint nagyobb szükség. A kettő harmonikus passzítására csak a legnagyobbak képesek, Hegel vagy Heidegger, akiknél a hagyomány kreatív filozofálássá válik.

**KÜLÖNBESÉG:** Ezek szerint ez egy állandó oszcillációt jelentene, miszerint egyszer az emberben föltör a saját gondolkodásra való igénye, máskor viszont igyekszik a hagyományba belesimulni?

**CS.D.:** Valahogy így élem meg, de itt nem csak a személyes viszony kerül elő, hanem az is, hogy tanszékvezetőként mire kell odafigyelni. Nyilván mindkettőre.

Tanulságos volt számomra, hogy annakidején történelem szakosként bementem egy szakdolgozat témával az akkori egyetem egyik legnagyobb professzorához, Wittmann Tiborhoz. Akkoriban erősen középpontban volt a történelemfilozófia, az ázsiai termelési mód, formációelmélet, és szinte mindenkinek volt házi elmélete a világtörténelemről. Valami ilyesimből szerettem volna Wittmannál szakdolgozatot írni. Ő meghallgatta, és azt kérdezte, hogy milyen szakos vagyok még amellet. Mondtam, hogy angol. Mire azt válaszolta, azt tudná javasolni, nézzem meg az inka birodalomnak az angol nyelvű szakirodalomban való recepcióját az 1960-as években. Nyilván rettenetesen elgondolkoztam rajta, hogyan jön ez ide? Utólag, az évek folyamán derült fény arra, hogy az öreg akkor elküldött a sor végére, ott kell kezdeni valahol a recepciótörténettel, és azután majd belenőni, bele-tanulni az egészbe, és majd a végén, ha marad szusz az emberben, akkor megírhatja a világtörténet filozófiáját is. A probléma csak az, hogy nagyon sokan vannak, akik elindulnak ezen az úton, és belevesznek, elvesznek valahol.

**KÜLÖNBESÉG:** A filozófiában hol határozhatnánk meg ezek szerint a sor végét?



CS.D.: Az előbbi példákhoz hasonlóan mondjuk recepciótörténeti dolgokban. Például, hogy milyen változásokon megy keresztül Kant filozófiájának ábrázolása századunk második felében. Ez egyrészt lehetőséget ad más vélemények megismerésére, másrészt azzal szemben valamilyen saját álláspontnak a megformálására. Az biztos, hogy ez nem sok kreativitást igényel. Ez egy tradícionális hozzáállás.

**KÜLÖNBÉG:** *Nem rejti ez éppen azt a veszélyt magában, hogy egy esetleg még meglévő kreativitást is kiöl az emberből? Hiszen nem arra kényszerít, hogy valaki a gondolkodásban kreatívvá váljék, hanem épp ellenkezőleg, csak a szakirodalmon keresztül jusson el a gondolkodóhoz, és esetleg a saját gondolkodásához már egyáltalán nem?*

CS.D.: Azt hiszem, hogy a dolog egyénre szabott. Lehetséges, hogy valaki mindezen keresztülmenve is képes megőrizni a saját gondolkodását. Heidegger klasszikus példája ennek, nála bármilyen terület kerül elő, azt abszolút szuverén módon képes uralni. A másik határértéket Nietzsche jelenti, aki fiatal, lírikus korában kibújt az egész tradíció-probléma alól, és nekiáll saját filozófiát csinálni. Ha nagyon személyes véleményemnek adhatok hangot, akkor nekem inkább a tradícióközpontú gondolkodás a szimpatikus, mint például Diltheyé. Dilthey a nagy mesélő, akinél bármilyen probléma kerül elő, elkezd a preszokratikánál, és irtózatosszerű erudícióval "végigmeséli" a dolgot. Hozzám inkább ez áll közelebb, s nem a vibráló, abszolút originális, lírai filozófia.

**KÜLÖNBÉG:** *Ha mindezt a filozófia oktatására vetítjük le, akkor hogyan egyeztethető össze a kettő, tehát a filozófiatörténet, mint a tradíció oktatása, és az egyéni személyes gondolkodás fejlesztése?*

CS.D.: Itt legalább két dologról van szó. Először is, hogy a hallgatók a maguk számára mindezt hogy bontják föl. Itt már önmagában adódik egy kettős megközelítés. Tagadhatatlan, hogy léteznek olyan hallgatók, akiknek a filozófia tantárgyként, diszciplínaként létezik, mégha szakos is. Megelégszik azzal, hogy végigveszi annak történetét, elolvas dolgokat, de eredeti látásmódot nem alakít ki. A másik ennek az ellentéte lenne.

Az oktatók felől nézve szintén, akár a felelőség szempontjából, megközelíthetjük úgy, hogy valaki a klasszikus szövegek fölbonthatásán keresztül igyekszik megteremteni az originális látás kialakítását, annak föltételeit, ami nagyon nehéz dolog. Ismét a Schnädelbach tanulmányra, a hermeneuticus problémára utalva, itt az a fontos, hogy problémákat láttassunk. Azokat, amelyekre a művek válaszként születtek. Ha az illető tanár képes keresztülvezetni a dolgot úgy, hogy a külső alapproblémák jelenjenek meg, akkor az már az adott filozófus közvetítő közegén keresztül indukálhat egy olyan eredeti látásmódot, amely gondolkodásra ösztönzi.

**KÜLÖNBÉG:** *Tanszékvezetőként melyiket tartja fontosabbnak, egy technikai háló, egy eszköztár átadását, vagy a kreativitás fejlesztését?*

CS.D.: Tanszékvezetőként a kérdés úgy merül fel, hogy melyiknek a hiánya a nagyobb veszély? Így – Ortegának arra az egyetem-tanulmányára utalva, miszerint az egyetem általában az átlaghallgatóra épülő intézmény, és nem a zsenik termelésére – a nagyobb veszélyt abban látom, ha az eszköztárátadás hálóján tátonganak nagyobb lyukak, mint ha két-három nagyon tehetséges ember szellemi önmegformálódása kárt szenved bizonyos oktatási kényszerűségek miatt. De olyan emberként, aki filozófiával foglalkozik, természetesen a másik jelentené a nagyobb veszteséget.

**KÜLÖNBÉG:** *Ma Magyarországon milyen gondolkodónak, filozófusnak lenni, hogy viszonyul hozzá a társadalom, és viszont?*

CS.D.: Ez egy teljesen más horizont. Egy dolog az, hogy működnek az egyetemeken a filozófia szakok, kiadják a szakkönyveket, képezik a tanárokat, tehát megy a verklei; és másik dolog az, hogy a filozófusnak milyen a presztízse, mennyire hallgattatik meg a világban. E tekintetben borulató vagyok. Spengler szerint a történelem vége a filozófia végét is jelenti, és emiatt – csak félve mondja ki az ember – nem biztos, hogy túl nagy szükség van ma már filozófusra a világban. Iustinianusnak volt egy nagyon hatásos cselekedete, amikor bezáratta az összes athéni iskolát. Megmondom őszintén, régóta töprengök azon, hogy mihez kezdett akkor az a sok filozófus. Ma ilyen aktusra sem szükség, sem lehetőség nincsen, mert afelé tart a dolog, hogy megszűnnek ezek maguktól.

**KÜLÖNBÉG:** *Látva a filozófia presztízisének csökkenését, nem merül-e fel a kérdés, hogy a gondolkodó ember miként mondhat ellene ennek? Mit tehetünk, hogy megőrizzük a filozófia hagyományos fényét, vagy az már mint fény tompult meg, s így már nincsen erre szükség?*

CS.D.: Én ez utóbbi felé hajlanék. Globális értelemben mindenképpen ezt az eltűnést, kiszorulást érzem, amely még Marcuse egydimenziósságát is alulmúlja. A filozófiát mindig a problémák éltették. Ha most egy olyan öntörvényű világ formálódik meg, amely kiiktatja a problémákat az élet egyre nagyobb területéről, nem csak a tudományos, de a személyes problémákat is ördögi ügyességgel képes eltussolni, stilizálni – gondolkodok itt a halálnak, mint alapproblémának az elfedésére –, akkor nem tudom, mi tarthatná életben a filozófiát. Hacsak az nem, hogy emlékként elővesszük a nagyok műveit, és elcsodálkozunk azon, hogy valamikor még egészen furcsa emberek éltek ezen a földön.



# "A filozófia valami olyan, ami a közös gondolkodáson alapszik"

Kérdésünkre Heller Ágnes válaszol

H.Á.: Először szeretném elmondani, hogy nem filozófiatörténetet oktatok, hanem filozófiát. Azonban manapság nem lehet anélkül filozófiát oktatni, hogy filozófiatörténetet is ne oktasson az ember, mert amit ma csinálunk az nem más, mint a függöny elhúzása a tradíció elől, miközben megnézzük, mit mondott a hagyomány azokról a kérdésekről, amelyek minket érdekelnek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy szerzőről szerzőre elemezzük a filozófiai kérdéseket. Engem nem a történelmi gyökerek érdekelnek a filozófiában, hanem azok a kérdések, amelyeket a legkülönbözőbb korszakokban a filozófusok fölvetettek.

Ami a kérdést illeti: a filozófusok mindig tanítottak. A filozófia filozófiai iskolákkal kezdődik. A filozófiai iskola mindig egy vagy néhány tanítóból áll, akiket tanítványok vesznek körül. A mester és a tanítványok a filozófiai iskola jellemző szimbóluma. Mindenki tanítani, gondolkodni tanítani akart, másként gondolkodni tanítani, és a vélekedésekkel szemben *igaz tudásra* szert tenni. A filozófiai iskolák vezetői többnyire biztosan tudták, hogy ők azok, akiknek birtokában van az igazság. Az jellemezte a filozófiai iskolákat, hogy a mester meg volt győződve arról, hogy ő tudja mi az igaz tudás szemben a vélekedéssel. Ezért mindenki, aki körülötte összegyűlik, és az ő szájából hallja az igazság megnyilvánulását, ezáltal a *filozófia igazi középpontjához* fog eljutni. Föl fog kapaszkodni azon a szimbólikus létrán, amely a pusztá vélekedésből az igaz tudásig vezet. Minden filozófiai iskolának ez a struktúrája, és így a filozófiai iskola az igazság tudásán alapszik. A többiek is azért vannak ott, mert tanulni akarnak az igazságról. Nem egyszerűen arról van szó, hogy gondolkodni tanulnak, de nem is arról, hogy egy tudást adnak át, hanem egy harmadikról: megtanulják, hogy mi az igaz tudás szemben a véleménnyel, hogyan lehet eljutni a bizonyossághoz a pusztá vélekedéssel szemben. Megkapják azt a bizonyos "gyógyszert", amellyel a szenvedés, a bizonytalanság, a barbarizmus és a lélek egyéb betegségei gyógyíthatók. Mindig megvan a filozófiának ez a terapeutikus funkciója. A tanítványok megtanulják, hogy mi a jó, az igaz, a szép, mik azok a centrális eszmék, ideák, formák, amelyek az elsajátításával bölcsőbbek lesznek a többenél. Tehát azt sem mondhatjuk, hogy nem lehet semmit sem tanítani, sem azt, hogy a filozófiát meg lehet tanítani, hanem amit tenni kell, az valahogy a *kettő között* van.

Viszont ma a helyzet megváltozott, mert ilyen értelemben nincsenek filozófiai iskolák. A mai világban senki sem hiszi azt, aki normális ember és nem fölfújt hólyag, hogy ő, és egyedül ő az igazság birtokában van. És ha nincs egy olyan mester, aki azt

hiszi, hogy egyedül ő az igazság birtokosa, akkor az a hagyományos struktúrája az iskolának – amelyben a mester köré sereglő tanítványok lesik az ő ajkáról az igazságot, a "mézet", és nyalják ezt a mézet – megszűnik. Így ez a viszony is megszűnik létezni, még akkor is, ha a tanárnak megvan a karizmája, lévén egy karizmatikus tanár. De még a karizmatikus tanár is arra fogja tanítani diákjait, hogy "ne vegyetek olyan nagyon komolyan, ne higgyétek azt, hogy amit én mondok az az egyedüli igazság, tanuljatok meg önállóan gondolkodni, dolgozzátok ki a saját eszméiteket". Tehát alapjában véve – nem szókratészi, hanem modern, romantikus értelemben – ironikus a mai tanító. Tehát nem hiszi többé azt, hogy az igazságra vezeti rá a tanítványt.

Itt jön azonban be egy új probléma. Egyrészt már nincs meg az igazságnak és a bizonyosságnak a hagyományos szerepe: nem tudjuk, mi a bizonyosság. Másodsorban az akadémia és az egyetemi rendszer kialakította a maga intézményes kereteit. Tehát annak, aki filozofál, bele kell lépnie ezekbe az intézményes





keretekbe, különben nem tud tanítványokkal találkozni. Ez egy új dolog, régebben ez nem okozott problémát. Ott voltál mondjuk egy szerzetesrendben és köréd gyűltek a fiatal szerzetesek, vagy ha akár magánemberként volt egy szép kerted, pénzed, akkor emberek gyűltek köréd, és hallgatták amit mondtál. Ma egy tanár kizárólag az intézményes kereteken belül jut diákhhoz, tanítványhoz, mindkettőjüknek be kell lépniük az intézménybe ahhoz, hogy egymással egyáltalán találkozassanak. Olyan ez, mint amit Marx Károly mond a modern gyárról: a termelőeszközök és a munkás külön vannak, ezért össze kell őket egymással hozni. Itt a tanár és a tanítvány van külön, őket kell összehozni egymással, s ezt az intézmény teszi meg. Viszont minden intézménynek megvannak a maga intézményes előírásai.

A filozófiát az egyetemeken belül tanítják, tehát feltételezett, hogy itt is egy tudást tanítanak, hiszen a modern egyetem arra való, hogy tudást adjon át: tudást, technikát, módszert, tehát ezt kell átadni a filozófiában is. Bizonyos fokig ez szükségszerű, mert aki filozófiát hallgat, az később filozófiát fog tanítani. Mást nem nagyon csinálhat. Egyszer Foucault-t megkérdeztem, hogy mit csinált Svédországban? Azt válaszolta, hogy az egyetlen dolgot, amihez ért, tudniillik tanított. És valóban ez az egyetlen dolog, amit tudunk, azaz, hogy tanítunk, mert az, hogy könyveket írunk az a mi privát hobbink, az nem igazán érdekli az embereket. Tanítunk, ebből keressük a pénzt, ez a megélhetésünk. Mást nem tudunk csinálni, hacsak nincs öröklött pénzünk. De még ha lenne is, a diákkal csak az egyetemen találkozhatunk. Tehát alkalmazkodnunk kell az intézményhez, és mindenkit arra tanítunk, hogy tanítson, hogy tanítson, hogy tanítson..., így a rossz végtelenségig.

Ugyanakkor persze tudjuk, hogy a filozófia az nem tudás, az gondolkodás, az szenvedély, és hogy a filozófiához bizonyos értelemben tehetség is kell. Ebből a szempontból olyan, mint az irodalom, nem mindenből lesz filozófus, aki beiratkozik a filozófia tanszakra. A tanárnak tehát kettős funkciója van. Egyrészt meg kell tanítania mindenkit arra, hogy filozófiát tudjon tanítani. Ehhez valamilyen tudásanyagot kell átadni, mert felelősséget vállalsz azért, hogy akit tanítasz az képes legyen levezgázni, és később ő maga is tudjon tanítani. Ugyanakkor mindig el kell mondani, hogy ez nem filozófia, ez annak csak a csontváza, a filozófia valami más, valami több, valami olyan, ami a közös gondolkodáson alapul. Azt mondhatnák persze, hogy lehet pusztán közös gondolkodásra építeni, de ennek is megvannak a veszélyei. Ha pusztán tudást ad tovább az ember, akkor annak a veszélye az, hogy *szakmává silányítja* a filozófiát. Ha pusztán csak gondolkodunk: *dilettánsokká válunk*. Mert a filozófiának is, ha nem is tárgyi tudáson alapul, megvannak a módszerei, az ismert argumentációi. Ott van a múlt, a tradíció, amit meg kell ismerni, hogy tudjuk mi a filozófia. Nem lehet tradíció nélkül, a hasunkra ütve filozofálni. Arra a kérdésre, hogy hogyan lehet e kettő között lavírozni, pusztán bornírt szakemberek és dilettánsok között valami olyasmit létrehozni, mint a filozófus, nagyon egyszerű a válasz. Azok, akiket a dolog szenvedélyesen érdekel, maguktól is el fognak ehhez jutni, maguk is fel fogják fedezni, miként lehet a Szküllák és Kharübdiszek között hajózni. A tanár segít ezeknek az embereknek, akik talán nélküle is megtalálnák ezt az utat, de könnyebb egy jó tanár segítségével megtalálni. Szóval ennyi az egész.

"Saját szubjektivitásomtól pedig, amennyire lehetséges, megpróbáltam megszabadulni"

Kérdésünkre válaszol: Gausz András

G.A.: A filozófia legfontosabb kérdései tematikusan és a filozófiatörténeten keresztül is megragadhatóak. Nem itt van a probléma. Hol akkor? Szerény véleményem szerint mindenféleképp különbséget kell tennünk "klasszikus" filozófiai művek és éppen aktuális szellemi törekvések, "filozófiai divatok" között. A klasszikusokkal minden korban foglalkozni kell, az utóbbiakat viszont csak megfelelő filozófiatörténeti kontroll alatt szabad komolyan venni. A gyakorlat ezzel szemben mintha éppen fordított úton járna: sokan a pillanathoz kötött, tudományosnak látszó, éppen nagy népszerűségnek örvendő "filozófiai irányzatok"-kal, ideológiai,

politikai elvárásokon alapuló (ha alaposabban szemügyre vesszük a dolgot, a "tudományon kívüli") nézetekkel próbálják meg felülmúlni és újraértékelni a múlt klasszikusait. Mintha ez olyan egyszerű dolog volna! Mintha a klasszikusokat csak úgy felül lehetne múlni! Számomra a klasszikusok jelentik a mércét. Aki egyszer is alaposabban végigtanulmányozott néhány a filozófiatörténetben súlyosnak számító munkát, fenntartásokkal fogja fogadni a szellemieket illető divatokat. Divatok viszont léteznek. Meggyőződésem, hogy ennek legfőbb oka az olvasatlanságban, illetve – talán pontosabban fogalmazva – a klasszikus művek



ismeretének hiányában keresendő. És a divatok ennek következtében esetenként igen furcsa "tudományok"-at prezentálnak. Nagy népszerűségnek örvend korunkban például Heidegger. A "Seinsfrage" divat lett. Csakhogy Heidegger több ponton, igen erőteljesen kapcsolódott mind a német, mind a középkori, mind az antik filozófia történetéhez. Az említettek alapos ismerete nélkül aligha lehet megérteni őt. A hazai "heideggeriánizmus"-t azonban ez láthatóan nem zavarja. (Tisztelet a kivételnek!) A divat mintha fölöslegessé tenné a filozófiatörténetet. Számomra kérdés viszont, nem lesz-e ezzel fölösleges, vagy legalábbis másodlagos fontosságú maga Heidegger is? Éppen a heideggeriánusok számára! Néha olyan érzésem van, hogy sokan nagyfokú színészi beleéléssel próbálják meg elhitetni magukról, hogy Heideggert, vagy néhány posztmodern "bölcst"-et követve, felülmúlták az európai metafizikai tradíciót. Mert ugyebár korszerű ismeretekre van szükség! Ezért pedig ócsárolni kell a tradíciót!

Én elsősorban filozófiatörténésznek tartom magamat. Meggyőződésem, hogy a múlt klasszikusnak mondható műveiből (például Thuküdidész, Platón, Arisztotelész, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Heidegger vagy éppen Wittgenstein írásaiból) sokkal jobban meg lehet érteni korunk bonyolultnak látszó összefüggéseit, mint a legtöbb sajtótermék aktuális szövegeket pufogtató, propagandisztikus színezetű, nem egyszer kifejezetten bugyuta "tényfeltáró" elemzéseiből. Csakhogy manapság az ilyesféle kultúra mintha kiment volna a divatból! Mintha nem is számítana igazi értéknek!

**KÜLÖNBSÉG:** Artikulálhatjuk-e úgy a kérdést, hogy a filozófiakutatásban elválik egymástól a technikai-informatív és az attitűd-jellegű tudás?

G. A. Ahhoz, hogy valaki el tudjon igazodni néhány klasszikusnak számító filozófiai rendszerben, bizonyos ismereteket el kell sajátítania. Anélkül hiba lenne bármilyen a "szakmá"-t illető kérdésben véleményt nyilvánítani, vagy állást foglalnia. Tapasztalataim

szerint viszont Magyarországon a vélemények és állásfoglalások igen gyakran megelőzik a tematikus ismeretet. Igen sokan dekonstruálták, illetve múlták felül például a "metafiziká"-t anélkül, hogy egyetlen ebben a témában alapvetőnek számító művet is alaposabban áttanulmányoztak volna. Mert ugyebár fontos, hogy az embernek véleménye legyen!

Ennél is nagyobb gondot jelentenek azonban a leegyszerűsített ismeretek. Hiszen léteznek "kitűnő" filozófiatörténeti munkák is! Miért is olvasná végig valaki *A tiszta ész kritikáját* vagy a *Lét és időt*, ha az ilyen "kitűnő" összefoglaló munkákból néhány oldalból megtudhatja, mit is tartalmaznak az előbbi művek? Mi több, szerencsés esetben, ha igazán jól sikerült az összefoglalás, az interpretátor néhány bekezdésből azt is megtudhatja, mik az elemzett művek hibái, hogyan lehet túltenni magunkat ezeken, és hogyan multa felül a klasszikus szerzőket az őket értelmező interpretátor.

Jómagam ezért az eredeti klasszikus művek ismeretét tartom a legfontosabbnak. Oktatási tevékenységem során mindig ezek megismertetésére helyeztem a legfőbb hangsúlyt. *Saját szubjektivitásomtól pedig, amennyire lehetséges, megpróbáltam megszabadulni.* Az attitűdöket mellőzni kell.

**KÜLÖNBSÉG:** Miért válik el egymástól a filozófusi és a filozófiatörténeti identitás?

G.A.: Alkotó módon résztvenni a filozófiatörténet alakításában? Nos, el tudom képzelni, hogy vannak olyan "alkotók", akiket nem nyomasztanak a filozófiatörténet súlyos kihívásai. Én nem tartozom ezek közé, és talán elsősorban épp ezért tartom magamat filozófiatörténésznek. A filozófus megtisztelő címe számomra elsősorban olyan jeles alkotókat illet meg mint Szókratész, Platón, Arisztotelész, Szt. Ágoston, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Schelling... – és természetesen, hosszasan folytathatnánk a sort. Nem lenne szerencsés, ha összekeverném magamat az említett jeles auctorokkal.





# "Az én-bevontság birodalma az egyén legsajátabb világa. A filozófia oktatójának ebbe a világba nem szabad behatolnia.

Csontos Szabolcs válaszol

CS.SZ.: Az *Anarchy, State and Utopia* egy helyén Robert Nozick egy első pillantásra meghökkentő, ám meglehetősen átlátszó trükkkel teszti olvasója jó ízlését. Egy olyan gépet képz el, amely a legcsodálatosabb és legtökéletesebb élményeket képes generálni az emberi tudatban. Néhány, az agyra tapadó elektróda kérdése az egész, s lehetővé válik, hogy a páciens megélje kívánságainak beteljesülését. A gyönyört, a hatalmat vagy éppen a boldogságot. Az alkotást, a felfedezést vagy az Egésszel való egyesülés élményét. Bármilyen élményt. Így természetesen az sem jelent problémát, ha a vágy tárgya éppen a filozófia. Egy szemvillanás alatt eltűnnek a kérdések és kételyek, s láthatóvá válnak az összefüggések.

A kérdésre természetesen egyértelmű a válasz: a gépre való rákapcsolódás gondolata, az elektródák által nyújtott boldogság és tudás ígérete visszataszító. A filozófiai tudás az egyén számára soha nem redukálható le vegytiszta rendszerekre, fogalmak és módszerek hálójára. Az egyén számára a filozófia struktúrált individualitásába beágyazódó differenciált ismeretösszeg, kiegészülve nem-rationális vetületeivel. Inkább taníthatatlan mint tanítható. S ha mégis: a taníthatóság nem az önazonos tudásanyag másik ember tudatába való sértetlen átültetését jelenti. Ami a taníthatóság szempontjából reális cél lehet, az a fogalmi, összefüggésekben való gondolkodás, és a szigorú logikát követő argumentáció elsajátíttatása.

E tekintetben tehát elfogadhatónak tűnik a 'filozófiát nem, csak filozofálni lehet tanítani' meglátás. A lényeges szempont mármint az – minthogy a *Különbség* kérdése is kifejezetten erre irányul –, hogy hogyan látom, a filozófia hivatásos oktatójaként, e problémát.

A fentiekkel összhangban az egyáltalán lehetséges filozófiai tudásanyag elsajátításának kulcsát az *aktivitásban* kell megjelölni. Ebből a megközelítésből pedig a hallgatók munkájá-

nak elősegítése, erőfeszítésük optimális mederbe terelése lehet az oktatói tevékenység célja.

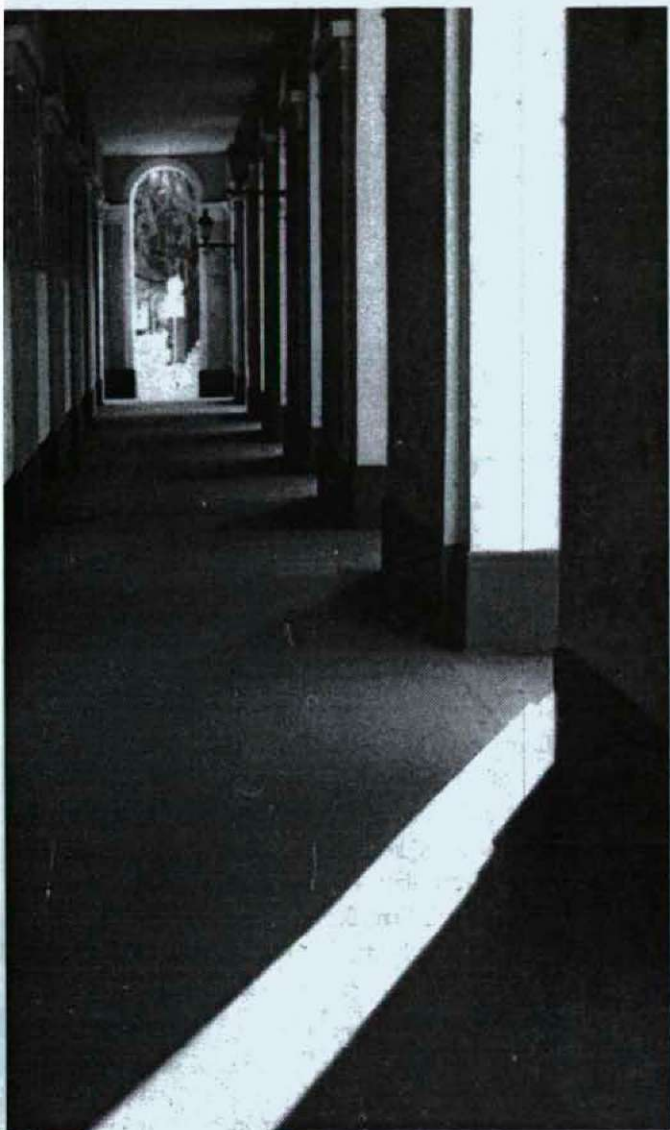
Ennek megfelelően az úgynevezett feladat-bevontság minél magasabb szintjének megvalósítása tűnik célravezetőnek. E hozzáállás segítségével fejleszthető – legalábbis egy bizonyos pontig – a logikus és absztrakt gondolkodás, a problémameglátás és az összefüggések felfedezésére való képesség, valamint a szó- és írásbeli kifejezőkészség. Eddigi hallgatói és oktatói tapasztalatom alapján számomra úgy tűnik, hogy e célok elérését leginkább segítik az előadásokkal tematikus összhangban lévő szemináriumok, a gondosan összeállított olvasmánylisták, az olvasmányanyagra vonatkozó, különböző típusú kérdések, az orientáló kérdések köré szerveződő szemináriumi megbeszélések és viták, valamint a pontosan körülhatárolt problémákról írott esszék.

E módszerek hatékonyak, ugyanakkor tudjuk azt is, hogy a szövegek végigolvashatóak, a kérdések megválaszolhatóak, a szemináriumi részvétel letudható, és az esszék is megírhatóak anélkül, hogy ez hosszú távon maradandónak bizonyulna. Ha ugyanis a feladat-bevontság nem társul Én-bevontsággal, vagyis a filozofálás nem társul a valóban sajátá váló filozófia kialakítására való törekvéssel, akkor elkerülhetetlenül bekövetkezik a 'vizgaszimptóma': a bemagolt anyag két nap alatt kitörlődik.

Mit értek Én-bevontság alatt? A személyiség egészének és a személyes, motiváló diszpozíciók vonatkozását a feladat-bevontságra. Nehezen képzelhető el ugyanis, hogy igazi tanulásról lehetne beszélni, ha a személyes ambíciók, értékek és érzelmek nem kerülnek kapcsolatba a konkrét feladatokkal. S a személyiség egysége elengedhetetlen ahhoz, hogy a konkrét feladatok révén differenciálódó tudáselemek integrálódjanak.

Az Én-bevontság birodalma azonban már az egyén legsajátabb világa. S a nozicki kísérletben való részvétel elfogadhatatlansága e kontextusban pontosan azt jelenti, hogy a filozófia oktatójának ebbe a világba – mégha tudna is, ami messze-menően kétséges – nem szabad behatolnia.





# "A filozófiát ki kell vinni az emberek közé"

Dékány András

**KÜLÖNBSÉG:** Az Ön Sartre-kurzusán több ízben is élesen vetődött fel "intézmény" és "individuum" viszonyának problémája. Az intézményekről mindenkinek megvan a maga véleménye; de Ön miként értékeli saját helyzetét egy különös intézmény, az egyetem kereteinek szorításában?

**D.A.:** Az az érzésem, nélkülözhetetlen, hogy a filozófiatanár valamennyi foglalkozásán személyes teljesítményt nyújtson. Filozófusok vagyunk, egy intézményben dolgozunk, és én ennek

ellenére azt várom, hogy minden egyes előadás műalkotás, valóságos kis remekmű legyen. Ez lenne a cél. Természetesen nem tekinthetünk el a tananyagtól sem, de még egyszer hangsúlyozom, hogy ennek átadásakor is a személyességre kell törekedni.

**Különbség:** A személyesség mozzanatait szem előtt tartva: mennyiben nyújtunk szívdertítő látványt mi, filozófia szakos hallgatók az Ön képzeletbeli, "individuális" szemüvegén át nézve?

**D.A.:** A hallgatókról, természetesen, csak a legjobbakat mondhatom – globálisan. Óráimon rendszeresen megnyilvánulnak, de inkább az alsóbb évesek és kevésbé a felsőbb évfolyamokra járók. A viszonyom ugyanakkor velük is inkább személyes, sem mint intézményesült, legalábbis én így érzékelem. Fontosnak tartom, hogy a hallgatók önálló kérdései, gondolatai jól artikuláltak, a megfelelő formában jussanak kifejezésre. A kifejezőkészség, a formaérzék fejlesztése elsődleges feladata kell legyen a képzésnek. Hiába vannak jó gondolatok, ha a kifejezés ügyetlen.

Mindez egyértelműen egyetemi feladat. Hozzá kell azonban tennem, hogy szerintem a filozófiát nem szabad bezárni az egyetem falai közé. A filozofálás intézményes formái mellett teret kell kapjanak más megoldások is. A filozófiát ki kell vinni az emberek közé. Az egyetem falain túl is élnek emberek, új helyeket kell fölfedeznünk, talán kávéházakat, ahol filozofálhatunk. Magyarországon tapasztalataim szerint az úgynevezett "közélet" kérdéseiben nem sok szava van a filozófusnak. Én el tudnám képzelni, hogy akár egy televíziós kerekasztal beszélgetés alkalmazásával, konkrét kérdésekben, társadalmiokban, de kulturális és egyéb ügyekben is a politikus és a közgazdász mellett megszólal hasson a filozófus. A filozófust ugyanis részben erre találták ki. Csak meg kell nézni. Platón Szókratészét: egész nap a piacon beszélgetett az emberekkel, "közéletet élt", tornacsarnokokba, szünpózionokra járt, és különben igen jól elvult. Az emberek pedig megkérdezték a véleményét ebben-abbban, ő meg legfeljebb visszakérdezett, de azért legközelebb is megkérdezték. Például az erényről, hogy az tanítható-e? Csak el ne hitessük magunkkal, hogy ez ma 1996-ban nem kérdés...

**Különbség:** Igen, de ennek a nagy közéletiségének Szókratész "tudományos karrierje" láttá kárát. Nem publikált, legalábbis írásban tudomásunk szerint nem. Ráadásul a mester addig kellemetlenkedett, míg annak rendje és módja szerint szépen eltették láb alól, éppen úgy, mintha "sokat tudott" volna. Pedig ő többnyire csak kérdezett...

**D.A.:** Ami az írást illeti, az nagyon fontos. De Szókratész esetében arra ott volt Platón, meg a többi tanítvány. Platón megírta Szókratészt, persze a maga Szókratészét, és ennek mind a mai napig örülni tudunk. Ez sem mellékes. A filozófia teljes embert kíván, nem csak tragikus értelemben. És ne felejtjük el, a tudós is ember. Tudomány és közéletiség vagy intézményiség és individualitás nem feltétlenül zárják ki egymást. Előbbire szép példa Bertrand Russel, aki nem áttalott rádióműsorokban fellépni, a legégetőbb vagy éppen a legközönségesebb kérdések kapcsán.

(Az interjút Hollósvölgyi Iván készítette)



# "Ahogyan én próbálom a te szemléletedet befolyásolni, ugyanúgy befolyásolodte is az enyémet"

Gyenge Zoltán válasza

GY.Z.: Egyrészt az egyetemen belül, másrészt a kollégákban is felmerülő örök kérdés az, hogy a filozófia és a filozófiatörténet két különböző dolog-e vagy sem. A filozófiatörténet klasszikusai többnyire egyeznek azzal a husserli koncepcióval, hogy a filozófia nem más, mint egy rendszerszerűen szemlélhető filozófiatörténet. Ennek úgy érzem, hogy meg kell felelni, mert ha a filozófiáról ezen felül valami mást gondolnánk, akkor fel kellene tételeznünk, hogy létezik valamiféle abszolút filozófia, ami egy *nonsense*. Ugyanis, ha feltételeznénk, hogy van abszolút filozófia, akkor ugyanúgy feltételeznünk kéne, hogy van abszolút zene, és nem a zenetörténettel, zeneművek egymásutánjával állunk szemben. Tehát a filozófia minden épelméjű ember számára *csak a filozófiatörténet* keretén belül bontható ki. Ezt azonban sokféleképpen lehet csinálni.

Lehet úgy, hogy az ember kizárólag egy pozitív ismeretet próbál átadni: adott korban X filozófus nézeteit hogyan lehet lebontani, s ezt megpróbálja panelekbe szerkeszteni. A filozófiatörténeti jegyzetek vagy művek általában ebben gondolkodnak, leegyszerűsítve ezzel az egész problémát. Ha csak így kezeljük a filozófiatörténetet, akkor ezzel a filozófiatörténetből vész el valami.

A másik lehetőség az, hogy nem csak pozitív ismereteket, hanem egyben *szemléletet* is adunk. Én ezt a másodikat tartom egyedül elfogadhatónak. A pozitív ismeretátadáson keresztül nem explicit, hanem implicit módon a szemlélet átadását tartom fontosnak, Jaspershez hasonlóan, aki a *Bevezetés a filozófiába* című művében azt írja, hogy nem filozófiát, hanem inkább filozofálni kell tanítani. A filozófia mint olyan nem tanítható, inkább egy gondolkodás-, egy szemléletmódot kell átadni, de ez *csak* a filozófiatörténeti tudás átadásán keresztül lehetséges.

**KÜLÖNBESÉG:** *Miközben ezt a szemléletet kíséreled meg átadni, fontosnak tartod-e, hogy szerephez jusson az, hogy a téged hallgató esetleg egy teljesen más, vagy egy még teljesen kialakulatlan szemlélettel rendelkezik? Tehát kétpólusú-e ez az átadási folyamat vagy sem?*

GY.Z.: Úgy érzem, hogy ez csak egy bizonyos pont után válhat kétpólusúvá, sőt e pont után csak ennek van értelme, de csak egyes személyek esetében. A filozófia egy kicsit olyan, mint Platón írja a *Lakomában*, hogy vagy megmar valakit a kígyó és akkor ebbe a tébolyba vagy örületbe esik és filozófiával foglalkozik, vagy nem, és akkor balga és süket fülekre talál a

filozófia. Abban az esetben, ha olyan partneri viszony jön létre tanár és hallgató között, hogy az ember megéri ennek a bizonyos kígyómarásnak a megtörténtét a másik oldalon, akkor lehet szó ilyenről. Ez az egyik feltétele. A másik feltétele a kétoldalúságnak az, hogy az illető rendelkezzen pozitív ismeretekkel. Ehhez pedig arra van szükség, amit Nietzsche ír a *Zarathustrában* a szellem három változását illetően, a tevé, az oroszlan és a gyermek hármasságában. Az embernek először igenis pozitív ismereteket kell összegyűjtenie, terheket kell vállalnia, mint a tevé, és ha már szinte összeroskad azok alatt, akkor tépheti szét oroszlan módjára ezeket a tradicionális ismereteket, és utána fogalmazhatja meg egészen gügyögő módon kérdéseit, mint a kisgyermek. Ha valaki ezeket a fázisokat kihagyja, és nem szerzi meg azt a pozitív tudást, ami alapján beszélhetünk, szóba állhatunk egymással, akkor ez a kapcsolat nem jöhet létre. Ha ez az előbb említett affinitással együtt megvan, akkor szinte csak e kétoldalúságnak van értelme. Onnantól kezdve már nem csupán ismeretközvetítésről van szó, hanem inkább egyfajta szemléletátadásnak látom értelmét. Ez azért rendkívül fontos, mert e kapcsolat létrejöttével *ahogyan én próbálom a te szemléletedet befolyásolni, ugyanúgy befolyásolod te is az enyémet*. Én azokat az órákat szeretem a legjobban, ahol ez létrejön, és amelyekből ezáltal én magam is tanulok. Ekkor ez egy teljesen partneri, kétoldalú viszony.

**KÜLÖNBESÉG:** *Amikor azt mondd, ha valaki filozófiatörténetet oktat, azáltal szemléletet is ad át, azzal azt is akarod mondani, hogy bárki aki filozófiatörténetet tanít, szükségképpen szemléletet is közvetít – tudván, hogy senki sem tekinthet el saját szemléletétől?*

GY.Z.: Persze, csak nem mindegy, hogy milyen ez a szemléletközvetítés. Az egyetemeken egyrészt heterogén a hallgatóság összetétele, de ugyanígy, az egyetemeken oktató tanárok is – általában értve –, ahogyan azt Husserl is írja, egy sajátos kontra-szelekció útján választódnak ki, és ezért nem biztos, hogy képesek szemléletátadásra, vagy ha igen, akkor nem biztos, hogy nem egy sekélyes szemléletről van-e szó. Pusztán az, hogy valaki filozófiával foglalkozik, önmagában semmit nem jelent. Rádásul semmit nem jelent egy ilyen filozófiai szempontból alulművelt ország esetén, mint Magyarország, amely e tekintetben nem Európához, hanem inkább az Óbalkánhoz, az Ósködhöz tartozik. Magyarországon a filozófiai alulműveltség, és a filozófiával, mint valami idegenséggel való szembenállás döbbenetes. A filozó-



fiát nem puhítottuk nyereg alatt, nem szoktunk hozzá. Így ebben a közegben a szemléletátadást művelni nagyon nehéz.

**KÜLÖNBSÉG:** Van esetleg valamilyen koncepciód ahhoz kapcsolódóan, hogy hogyan valósítható meg a gyakorlatban, az órákon az említett szemléletátadás?

**GY.Z.:** Szerintem recept erre nincsen. Egyetlen dolgot próbálok tenni: úgy tartani az órákat, hogy én magam ne unjam. Ha a hallgatóság soraiban felüti fejét az unalom, az rettentően zavar, mert akkor azt az órát én is unom. Nem lehet persze mindig érdekes órát tartani, de meg kell mondjam őszintén, hogy vannak olyan alkalmak, amikor egészen szárazzá és fűrészporossá válik az óra, és ilyenkor én magam unom saját magamat. Ezekon kell valahogy átlendülni, és a pozitív érdeklődés irányába elvinni a dolgokat. Fontosnak tartom tehát, hogy érdekes legyen az óra, amit tartok. Az egyetemi oktatásban ez az egyetlen lehetőség, amit látok. De receptet erre nem tudok adni, főleg nem egy olyan helyzetben, amikor az egyetemi oktatás mind anyagi, mind egyéb szempontból döglődik.

**KÜLÖNBSÉG:** Az unalom tehát lehet egy határköve annak, hogy az ember élővé teszi, vagy egy halott filozófiát művel?

**GY.Z.:** Igen. A filozófia oktatását nem tudom elképzelni pusztán csak a filozófia berkein belül, hanem úgy gondolom, hogy a művészetek és a kultúrtörténet más szegmensei is hozzátartoznak, sőt hozzá kell, hogy tartozzanak. Ha a klasszikus német idealizmusról beszélek, akkor ahhoz hozzátartozik Hölderlin vagy Goethe költészete, ha Kierkegaardról esik szó, akkor attól elválaszthatatlan Mozart zenéje vagy Bergman filmművészete. Ha pusztán szárazan filozófiai tényeket közvetítünk, akkor azzal megöljük a filozófiát. Hiszen a filozófia lényege nem az, hogy bezárkózzon, és egy "tolvajnyelven" megírt valami legyen, amit senki sem ért, adott esetben még az sem, aki megírta. Minden szempontból nyitottságra van szükség. Ez persze nem jelenti azt, hogy negligálnunk kellene azokat a filozófiai műveket, amelyek nem annyira olvasmányosak, mint Kierkegaard vagy Nietzsche. Az egészet együtt kell vennünk, hiszen a filozófia lényege az, hogy az *egészről* kíván gondolkodni.





# "Valahányszor az ember azt hiszi, leleplezte az igazságot, kiderül, hogy az igazság leplezett le bennünket"

Válaszol: *Mogyoródi Emese*

M.E.: Hogy mit jelent a filozófiához való személyes viszony, annak paradigmikus és mégis egyedülálló példája Szókratész. Hogy ez a példa paradigmikus, ugyanakkor azonban egyedülálló és ezért megismételhetetlen – ebben rejlik a paradoxon, amellyel a kérdésre válaszolni szeretnék. Ha azt mondom, Szókratész példája engem arra tanít, hogy a *filozófiát* nem lehet sem tanulni, sem tanítani, csak a *sophiát* lehet szenvedélyesen szeretni és kutatni, akkor talán még világosabbá válik, miféle paradoxonról van szó. Szókratészt épp azok ítélték halálra, akik képtelenek voltak elfogadni és megélni ezt a paradoxont. Azok az athéniek, akik a szofisták "menedzseriskoláinak" propagandájától elcsábulva, a hagyományos görög vallásosság értékeit megkérdőjelezve, azzal a hamis hittel vonulnak a legbölcsebbnek mondott Szókratész elé, hogy egy *ember* – legyen bármily "isteni" – most kinyilvánítja számukra, miként oldhatják meg életük végső problémáit egyszer és mindenkorra (hogyan tehetnek szert hatalomra nemcsak politikai, hanem ebben a személyes értelemben is), akik emberi megváltásra szomjaznak, olyan megváltásra, amit pénzért, "idegenektől" megvehetnek, lenyelhetnek, mint varázserejű keleti medicinát. Ezzel szemben Szókratész – mint-hogy legmélyebben megtapasztalta, mit is akar mondani az isten a kijelentéssel, hogy nincs nála bölcsebb ember – egész tevékenységével, apóriában végződő beszélgetéseivel, azt közli velünk a maga ellentmondást nem tűrő módján, hogy nincs mit tanítani abban az értelemben, ahogy az athéniek a tanítandót felfogják, vagyis hogy az efféle "olcsó" emberi megváltásba vetett hit hamis. Valóban nem tanít-e tehát semmit Szókratész? A Lakomában azt mondja, hogy semmi máshoz nem ért, mint a *szerelemhez*, és valóban, ez a kijelentés a legmélyebben összefügg az apollóni kinyilatkoztatás értelmére vonatkozó következtetésével: az emberileg lehetséges bölcsesség nem más, mint a *sophia* szenvedélyes – ezért a legmélyebben *személyes* – szeretete. Az iránta érzett elragadtatott vágyakozás, és az, amihez ez az irracionális vágy vezet, azaz az igazság véget nem érő keresése nem más, mint az önmagunkkal és másokkal folytatott "leplező" párbeszéd, mert az ember soha sem lehet benne bizonyos, hogy egyszercsak nem elégszi meg ezt a végláthatatlan sziszifuszi csatát, és nem dönt-e úgy, hogy mostmár eleget tud ahhoz, hogy megváltozottknak tekintse önmagát. Lehet-e tanítani azt a szenvedélyt, mely Szókratészt fűti? Lehetséges-e az *imitatio Socratis*?

Szókratész természetesen tudta, hogy *daimonionja* "sajátbejáratú", tehát hogy ha valamit aztán valóban nem lehet tanítani, akkor az a bölcsesség iránti *szenvedély*. Innen tehát méginkább úgy látszik, hogy valóban nem tanít semmit. És, ugye az is belátható, hogy mihelyt bizonygatni kezdjük az ellenkezőjét, máris csatlakoztunk az athéniekhez. Paradox módon azonban csak akkor nem, ha *tanulunk* tőle. Vagyis akkor, ha mielőtt azzal vádolnánk őt, hogy megront bennünket, mert nem végzi el helyettünk, amit csak mi magunk végezhetünk el, azt a bizonyos leplező önvizsgálódást, párbeszédbe merészkedünk vele és önmagunkkal, azaz nem a "vádoló" szerepében lépünk fel vele szemben, ahogy a szofisták folytatták a versengő *agón* értelmében felfogott beszélgetéseiket – a "vizsgálódás" ugyanis szókratészi értelemben nem a megváltásért, mint díjért, hanem az igazságért mint *vádolóért* folyik. Mert valahányszor az ember azt hiszi, hogy leleplezte az igazságot, kiderül, hogy fordítva áll a helyzet: az igazság leplezett le bennünket. A szókratészi értelemben felfogott *philosophia* taníthatóságának paradoxona tehát abban áll, hogy csak az tud tanulni Szókratésztől és a filozófiából, aki már tanult is – mert különben vádlóként lép fel az igazsággal szemben, úgyhogy aztán nem lesz mit tanulnia, azaz *kutatnia*, mert halálra ítélte. A kutatás pedig a legmélyebb *személyes* ügy, hiszen önvizsgálat, de nem izolált, a maguk "magán"-szenvedélyébe bezárt individuumok szofista *epideixisze*, hanem a hérakleitoszi értelemben felfogott *közös emberi* alapján folytatott párbeszéd.

Szókratész paradigmájából így most talán az is kibontakozik, hogy a *philosophia* a legmélyebb értelemben filozófiatörténet: az igazságnak, mint vádlónak való kitételünk sziszifuszi története, amit senki más nem végezhet el helyettünk, tehát a legmélyebben *személyes* ügy. Történet ez abban az értelemben, hogy soha nem ér véget, és abban az értelemben is, hogy *történik* velünk és nem mi magunk *cselekedjük*. Mármost kérdés, hogy Athén Szókratész halálraítélésével nem az igazságot ítélte-e halálra, hogy azután egy hosszú szofista korszak következze a filozófiában, melynek mi magunk is örökösei vagyunk. Hiszen a filozófiatörténetet a modern filozófiában tendenciózusan nem ebben a szókratészi értelemben fogják fel, hanem a szofista *agón* értelmében. A küzdelem a kontinentális filozófiában többnyire a *megváltásért*, az angolszászban az argumentáló ellenfél felett aratott győzelemért folyik. Lehetséges-e ebben a világban a szókratészi önleplező párbeszéd, vagy igaza van Karl Krausznak: "lépjén elő, akinek van mondandója, és hallgasson"?



Schmidt Péter

# Új aporetika

“Az a tény, hogy a filozófiának tulajdonított összes eddigi föladatok, a kompenzációs funkció, a fölvilágosítási szolgáltatás és a cselekvési intenció egyaránt elégtelennek bizonyult, s nem volt képes föltartóztatni a filozófia bizalomvesztését és imázs-eltűnését, úgyhogy a filozófiának, ha azt akarja, hogy még egyáltalán komolyan vegyék, tudományos vagy ideológiai-politikai köntösben kell föllépnie, kézenfekvővé teszi azt a következtetést, hogy a filozófia alapjai kerültek válságba. (...) És az, *ami* kudarcot vall, nem a filozófia egyáltalán, az ember eredeti filozofálási igényének értelmében, hiszen különben nem lehet megérteni a diákok egyre növekvő számát és az egyre növekvő keresletet a távol-keleti bölcsesség iránt, hanem egy bizonyos filozófiatípus az, ami kudarcot vall, mégpedig a nyugati...”

/Karen Gloy [4]/

I.

## ‘Kezdeni’ ‘tudni’ ‘kell’.

Tudni elkezdni.

Kimondani a “*legyen*”-t.

Létrehozni a semmiből valamit, a nem-létezőt létezővé tenni. Hiszen a *legyen* (*Sollen*) mindig is annak az igénynek a megnyilvánulása, hogy *más legyen, mint ami van*. És ezzel együtt mi is mások legyünk. A kezdeni-tudás tehát változtatni-tudás, a legmagasabb rendű isteni tudomány, az önkény és erőszak tudása, a feltétlen teremtető hatalom. Az embernek a *legyen* kell, hogy istenné legyen.

A kérdés csak ez után jöhet.

A kérdezni-tudás a legmagasabb rendű emberi tudomány. Az embernek a *kérdés* kell, hogy *emberi legyen* – most, *miután a válasz már adott*.

Eddig a filozófia.

II.

A filozófia egyetemes tudásként definiálta önmagát (és teszi ezt a mai napig), amikor azzal az igénnyel jelentkezett, hogy mint tudás mindent a tárgyául fogad. Ezt úgy próbálta elérni, hogy *a mindent* (τὰ πάντα) fogadta tárgyául.

A filozófia számot ad tudásáról. A tudás a filozófia tudása, tehát a tudás nem azonos a filozófiával. Tegyük fel tehát a *kérdést*: mi a tudás?

Aki nem tudja, az nem keresi.

Aki *úgy tudja*, hogy nem tudja, az máshol keresi.

Aki *úgy tudja*, hogy tudja, az önmagában keresi.

Aki tudja, az nem keresi.

“Valamit már *tudni* kell (vagy: valamire képesnek kell lenni) ahhoz, hogy a megnevezésre tudjunk kérdezni. De mit kell tudni? ... Azt mondhatjuk: értelmesen csak az kérdezi meg valaminek az elnevezését, aki már *tud is vele valamit kezdeni*.” [18]

A tudás nem fizikailag ragadható meg, így nem birtokba vehető, hanem elsajátítható. A tudás elsajátítása “szellemi cselekvés”, akkor is, ha a tudás nem ismeretszinten jelenik meg (mint pl. cselekedni-tudás, élni-tudás stb. vö. [8]). A tudás nem “anyagi szinten tárolódik” (a mesterséges intelligencia nem tudás); aki tud, az a tudatában (-val, -ként) tudja a tudását: “A *mód*, ahogy a tudat van, és ahogy valami a számára van, a tudás.” [11]

A tudás nem pusztán tudattartalom: maga is formálja a tudatot; a tudat ennyiben anyaga a tudásnak, amely ennyiben formálja a tudatnak. A tudás “egy szubjektumban megtestesülő egyedi forma, amely az azt konstituáló különböző kompetenciákból tevődik össze.” [8] A kérdés mármost az, hogy ez az egyedi forma miképpen is válhat egyetemessé.

A tudás semmiféle érvényességre nem tesz szert azáltal, hogy elmondják. Amit elmondanak az nem *a* tudás, a tudás az elmondásban nem nyilvánulhat meg. “Mit jelent tudni, de nem tudni megmondani?” [18]

Pedig a tudásnak lényege a megnyilvánulás. A tudás csak a megnyilvánulás által az, ami. A megnyilvánulás mint lényegi mozzanat által nem a megnyilvánultság mint létmód, hanem a tudásban benne lévő, az általa lényegileg hordozott jelenik meg.

A tudás a tudás alkalmazásában nyilvánul meg – a tudás alkalmazását gyakorlatnak nevezem. [3] A tudásra mindenki alkalmazhatósága miatt vágyik. Akkor is, ha ez az alkalmazás “pusztán” a birtoklásából fakadó boldogságot jelenti – ti. ekkor úgy alkalmazom, hogy felidézem azt, hogy tudom (vö. p.c. [1]). A tudás egyben alkalmazni-tudás is, tudnom kell tehát, hogy mit/mihez kezdjek vele.



## III.

A tudás átadása eredendően felmutatás, bemutatás, elsajátítása pedig eredendően utánzás, ismétlés (*Wiederholung*). "Mert azokat a dolgokat, amelyeket előzetes tanulás révén kell létrehozni, azokat éppen a létrehozó tevékenység révén tanuljuk meg." [1] E folyamat segítője a verbális kommunikáció, a beszéd. E folyamat eredendő tényezői a szituáció, az átadó és az elsajátító. A folyamat létrejöttéhez szükséges e három tényező együttes (térben és időben egyszerre való) jelenléte. Az átadó alkalmazza a tudását a szituációban, az elsajátító pedig megpróbálja őt utánozni. A megértés meggyorsítása érdekében az átadó kommunikálja a tudás alkalmazásában érzékszervekkel nem megragadható mozzanatokat (pl. gondolatait). Ha a szituáció *távol marad*, a beszéd szerepe kiemelkedik, mert a szituáció modelljét és az abban való mozgást is, tehát az egész tudást a kommunikációs csatornába próbálja az átadó belesűríteni, ez a verbális információhalmaz azonban már nem a tudás, csak annak látszata. A tudás látszata, minthogy eredendő megjelenési formája közvetlenül már nem adódik számunkra, elsődleges fontosságúvá, így számkra valósságában *tudássá* válik. A tudásról való tudást *tudomásnak* neveztem el.



Szükségesnek tartom tudás és tudomás elkülönítését.

A tudomás sajátos tudásforma, amelynek a tárgya a tudás. A beszédben megnyilvánuló tudás a pusztá beszélni-tudás, amiről szó van: a tudás, ami viszont megjelenik a beszéd által: a tudomás. Tudok valamir, tudomásom van valamiről – eltérő a közvetetlenség mértéke. A tudatosság a tudás reflektált megnyilvánulása, tudatosság tehát akkor van, ha tudás és tudomás együtt működik.

## IV.

A szellemi ismeretté változott tudás által a filozófia egyetemes igényeket felmutató *elméletté* válik. Egyetemes igényeitől hajtva önnön "tudathasadását" elméleti és gyakorlati filozófiaként jeleníti meg, ám a gyakorlati filozófia már eleve csak a gyakorlat filozófiájaként, tehát a gyakorlat elméleteként jelentkezik; maga a gyakorlat örökre eltűnik a filozófiából. Arisztotelész etikája csak arra vállalkozik, hogy *elmondja*, mit jelent erényesnek lenni, de arra már nem, hogy az olvasót erényessé tegye (vö. p.c. [13]).

Ugyanekkor a tudást még mindig a maga teljességében szeretnék átadni. Az elmélet pusztá átadását oktatásnak nevezhetjük, magának a tudásnak az átadását pedig nevelésnek, noha ez a nevelés már Arisztotelész korában illuzórikus. [1] A nevelés fogalma csakhamar az *oktatás és szoktatás* egységfogalmává válik – ez az, amit Wittgenstein rámutató tanításnak, még inkább idomításnak nevez. [18]

A tudomásról a beszéd ad számot, mégpedig a tudásról szóló beszéd. Már maga a tudás is hátrahúzódik és elrejtőzködik. [5] A gyakorlat helyébe az életbölcesség lép.

Így lesz az aktusból potencia: a σοφός-ból φιλόσοφος.

Ez a tudás (voltaképpen tudomás) intézményesülhet, mivel a szituációtól teljesen függetlenné vált. A tudomás már írásban rögzíthető, amellyel az átadó és az elsajátító együttlétének szükségessége is kiküszöbölődik, ám az így konzervált tudás már nem a társadalmi és szellemi fejlődéssel együttmozgó tudás, ami rövid időn belül *szélszaggatja* s ezáltal időbeliségétől megfosztja a tudást. A tudás történetiségének megszüntetéséből születik meg a tudás története, a történeti tudás. "És csak az írás létrejöttével... lesz első ízben lehetséges a kimondott gondolat pontos, *tárgyasított* reprezentációja. Így áll elő a kognitív szubjektum ama *távolsága* saját mentális tartalmaitól, ama szellemi tér, melyben fogalmiság és reflexió először kibontakozhatnak. Kialakul az ellentmondás és a koherencia eszméje, formát ölt a kritikai-racionális gondolkodás." [9]

A szóbeliség és az írásbeliség kultúrái közötti különbséget csak az elektronikus médiák korában fedezték fel, éppen azért, hogy e korszak a létben az írástól függő ún. "másodlagos szóbeliség" létrejöttének kora. [12] Egyre inkább teret hódítanak a nem természetes, közvetlenül az értelemről származó (*grown directly out of consciousness*) nyelvek, amelyek által végképp megszűnik minden értelmén túli ("transzcendentális") tudás. A "tudatos" nyelvhasználat a másodlagos szóbeliség elsődleges (eredendő) jellemzője, ám ez a tudatosság nem a nyelv *használatára*, hanem *nyelviségére* vonatkozik. Tudásunk pusztán *nyelvtudás*.

Kant ismerte fel, hogy az értelem áll az embernek a képzeteket szekventáló, osztályozó, elvont-egyoldalúan analizáló



tevékenysége mögött. Az értelem az írásbeliség<sup>1</sup> által a trónra ültetett zsarnok, aki azonban tudást adni önmaga nem képes. A kiművelt (*literate*) értelmi ember feladja valóságigényét, megelégszik azzal, hogy a valóság vetületeit szemlélje<sup>2</sup>; a szemlélődő filozófus már nem lát – értelmi, de már nem értelmes ember (*homo sapiens*). Az értelem hierarchiákat rögzít, a valóságot viszont a kölcsönösség hatja át. Az írásbeliség rigid linearitása tehát eleve inadekvát forma a tudás rögzítésére. A XX. századra "fejlődik ki" a filozófia torzója: az analitikus filozófia, noha ekkor már ismert a valóság illogicitása<sup>3</sup>. Az írott hagyományon belül a legtartalmasabbak mindig az első szóbeliség kultúráját rögzítő "termékenyen ellentmondásos" művek, illetve a még mindig az egység igényét hordozó, de már az írásbeliség korabeli kanti körmondatok.

Schnädelbach fogalmazza meg félreérthetetlenül a filológiára támaszkodni kénytelen elmélet távolmaradását a tudástól. [16] A filológiai filozófia-hagyomány nem feltétlenül a voltaképpeni filozófusokat közvetíti számunkra, pontosabban csak az e hagyományon belül legkiemelkedőbbeket képes közvetíteni. A hermeneutika betegének lázálma: az egyetemes tudás értelmében értett filozófia utolsó nyugati tanítója a számunkra adott hagyományon belül Szókratész.

A tudomány a tudomás intézményesülése, a tudományos tudás tehát sajátos tudásforma. Az elméleti ismeretek osztályokba sorolódnak, rész tudományok, szaktudományok jelennek meg. A filozófia igyekszik megőrizni egyetemes jellegét, s egyre általánosabb tézisekben próbálja átfogni a világot. Elvonatkoztat, ezáltal egyoldalúsít; a közvetlenül adott, a konkrét háttérbe szorul.

(A "valami éppen elveszik" érzése a valamikorihoz való mind erősebb visszanyúlást követeli meg. A valamikori filozófiai hagyománnyá válik. A filozófia önmagáról a hagyományon keresztül próbál számot adni, megpróbál visszanyúlni az elé a *tradíció elé* [6], amely reánk már csak a filozófia szigorúan elméleti meghatározását hagyta; a filozófiatörténet a filozófiába integrálódik.)

A konkrétól való elszakadás, a gyakorlat eltűnése és a szaktudományoktól való eltávolodás miatt a filozófia bevallottan öncélúvá kezd válni, ezáltal azonban a filozófus helye a társadalomban funkcionális kérdőjelet kap, és amikor a filozófia önmagát a szolgáléansorból felszabadultnak deklarálja, azon nyomban rákényszerül, hogy önmagát a társadalom számára legitimálja. Ráadásul ez a társadalom éppen elveti a hagyomány legitimációs erejébe vetett meggyőződését.

A filozófia önlegitimációs kísérletei két irányban indulnak el. Először megpróbál a szaktudományok mellett egyenrangú helyet kiharcolni – noha ezt önmaga fundamentalitásának hangsúlyozásával már eleve nem egyenrangúnak állítja be a maga javára –, és metodológiai jegyeket felvéve próbálja önmagára is alkalmazhatóvá tenni az *institutio* értelmében vett tudomány fogalmát, amelyet magát is – szakítva a hagyománnyal – e jegyek alapján definiál; egyben pedig módszerében vagy legalább módszerességében az elfogadott legabsztraktabb rész tudományhoz, a matematikához próbál hasonlóvá válni. Később e törekvések mellett tárgyi jellegű legitimációs eljárásokkal járul a társadalom elé, amikor is életproblémákat adaptál, és ezáltal újra közeledni kíván a gyakorlathoz: megjelenik az életfilozófia. Ez utóbbi azonban az intézményi léttel eleve inkompatibilis, ezért a tekintélyüket féltő metodológiai iskolák tőle azonnal elhatárolódnak.

Russell a misztikus módszert az élethelyzetekhez utalja, az életproblémákat viszont kitiltja a filozófia köréből. Az erkölcs fogalmát sajátosan érti, filozófia-képéből számúzi mint oda nem illőt. Miután számára a módszer evidens garancia, vagy legalábbis kizárólagos alternatíva a tudás megszerzésére, szembehelyezkedik a hagyománnyal, ami pedig a szaktudományok esetében sem tehető meg azok kummulatív jellege miatt. Álláspontja abból a helyes meglátásból táplálkozik, hogy az átlagember számára a tudományokat a mindennapokban hasznos technikai eszközök legitimálják, s ebből arra a helytelen következtetésre jut, hogy a filozófia mint logícizmus a szaktudományok organonjaként ismertethető el a társadalomban. [15]

Weber radikális álláspontja tarthatatlan, mert a filozófia mint tudás mindig is a világban való eligazodás tudása; Weber mindazonáltal helyesen diagnosztizálja, hogy a tudás átadása a szaktudományokhoz igazított egyetemi kereteken belül lehetetlen, illetve, hogy ennek a tudásnak az intézményesülése jogtalan. [17] Az egyetemre sohasem a filozófia mint tudás, mindig csak a filozófia mint kutatás kerülhet be.

A metodológiai legitimáció legkiforrottabb képviselői a badeni neokantiánusok. A tudományosan megalapozott kultúrfilozófia létrehozására irányuló törekvésük a tudományosság- és világnézet-igény együttes kielégítését célozza, ám ez a dolog természetéből fakadóan nem sikerülhet. Rickert zseniális ötlete szerint a filozófia önnön passzivitását világnézetként állítja, amivel egyszerre küszöböli ki a gyakorlat gyakorlati felmutatásának szükségességét és teremti meg a gyakorlattól való elszakított látzatának látzatát. Íme a rickert-i *circulus vitiosus*: "... a tudomány ... az intellektus által realizálódik. (...) Ezzel együtt az intellektus éppen a tudomány segítségével képes valami olyanra, ami csak az ő sajátja, és amely képessége éppen azon alapul, hogy elmélni tud az összeletről ..." Rickert posztulálja az elmélet és a gyakorlat a priori elszakítottóságát: "Csak ... egyoldalúan elméleti beállítottsággal, mindennapi életünk érdekei által nem befolyásolva vagyunk képesek mindenoldalúan elmélni a totalitásában létező világról. (...) A filozófus csak akkor foghat hozzá egyetemes feladatának megoldásához, ha sikerül elvonatkoztatnia tulajdon "egzisztenciájától", ha tehát az "egész"-ben gondolkodva felülemelkedik a mindennapi életben. (...) ... amíg a világ megismerésére törekszünk, addig nem akarhatunk abban egész emberként "élni" vagy "egzisztálni" is. (...) A filozófiát mint egy sajátos tudományt szigorúan el kell különítenünk a mindennapi élettől (*ganzes Leben*) ..." Ezzel együtt ő az, aki a XX. században a legerőteljesebben hangsúlyozza annak szükségességét, hogy minden tekintetben megfeleljünk az egyetemesség követelményének. [14]

A tudás áthatóságának a problémája a végtelenségig kiéleződik tehát, miután mindenkinek a számára egyértelművé vált, hogy a filozófia egyetemes tudásból egyetemi tudománnyá lett. Miképpen tűnt elő a dologban a dolog természetétől idegen? A látszattudás által. Éppen a tudás fentebb leírt elrejtőzködése teremtett arra lehetőséget, hogy a pozitívum a tagadás tagadásaként jelenhessen meg; ezt a lehetőséget Hegel beteljesíti. "Hegelnél tehát a tagadás tagadása ennél fogva nem az igazi lényeg igazolása, éppen a látszat-lényeg tagadása által, hanem a látszat-lényeg, vagyis a magától elidegenült lényeg igazolása a tagadásában ..." [11] "Íme a filozófia, mely – abszolút újdonság volna ez? – saját visszajáró lelkévé válik: inkább kísért, mint lakozik saját helyein." [2]



## V.

A filozófiai önreflexió alapvető kategóriaterméke a szabadság.

A kantii morálfilozófia kísérlet a filozófia *felőtt* tudománnyá tételére.

Filozófiai indíttatásról ma is csak akkor beszélhetünk, ha morális motívumok fordítanak valakit e felnőtt tudásforma felé. A felnőtt tudásforma nem az egyetemi filozófia tudása. A *filozófiai igény* többre vágyik, mint filozófiára: valami több-mint-filozófiára. Az eredeti értelemben vett tudást keresi.

A tudás tehát több-mint-filozófiai tudás, ettől lehet egyetemes; ettől lehetséges *róla-tudás* (tudomás), ami már "csak" filozófia. Tudunk róla, de többet akarunk: tudni akarjuk. Ha tudni fogjuk, akkor fogunk tudni.

A tudás elsajátítása a vélt passzív befogadás helyett egy dinamikus agresszió, a tudásvágy a hatalom akarása, hiszen a tudás hatalom önmagunk (és a világ) felett. A bennünk lévő *másik embert* akarjuk a hatalmunkban tartani, mert végső soron így lehetünk csak önmagunk. A tudás elsajátítása tehát *önelsajátítás*. Vissza kell jutnunk önmagunkhoz!

A filozófiával szemben támasztott eredendő igény, hogy a filozófia vezessen el az önismerethez. "Az önismeret akkor valóságos, ha már életünk minden pillanatában bele tudjuk helyezni magunkat abba a közegbe, ami *fenntart*." A filozófia tehát az öntudás, azaz az egzisztáló öntudat. A filozófus a tudatosságra törekszik, a filozófus végső soron nem beszél a tudásáról, hanem megjeleníti, képviseli azt. A filozófiai tudás maga a filozófus. A tudás átadása csak közvetlenül történhet, mert *a tudás csak a világhoz való közvetlenségében az, ami*. A tudás átadása csak az átadó szigorú jelenlétében lehetséges, a tudás közvetíthetetlen, mert közvetítettségében elvész. A nyugati iskola-rendszer már eleve nem volt kompetens a tudás átörökítésében.

A filozófia eredeti értelemben vett átadása *önátadás*. Az önátadás azonban mindig több mint önmaga. Nem adható át, csak ha túlmutat önmagán. A tudásként *működőképes* tudás mindig is egy implicit imperatívusz, utánpótlás-készítő, példaszerű megnyilvánulás. "Egy példa mindig túlmutat önmagán: ezáltal végrendeleti dimenziót nyit. A példa mindenekelőtt másoknak szól, túl önmagunkon. A példa adója csak néha, vagy talán sohasem ér fel az általa adott példához, még ha előzőleg mindent elkövet is, hogy igazodjék hozzá, "megtanuljon élni", mondanánk, az általa adott példa tökéletlen példajaként. Adni azt adja tehát, amije nincs, sőt, ami ő nem." [2]





## VI.

A nem polgári, avagy "a forradalmi" Heidegger és a nem-polgári, avagy "forradalmi" Lukács egyaránt a gyakorlat visszanyeréséért küzd, céljuk egyaránt a filozófia produktív tudománnyá való átalakítása. Ezért jelentkezik egyfelől a teória mint a praxis legmagasabb megnyilvánulása, a cselekvő nem-tágítás és a tudomány mint formáló erő, sőt a néppel együtt cselekvő tudás [6] – másfelől a látszattudományos szemléletmóddal szemben a tudás történeti-dialektikus jellegének kidomborítása és újra a kategórikus imperatívusz: a 11. Feuerbach-tézis. [7] A szándék mindkét esetben egy hatékony, mobilizálható, mozgó tudás lehetőségének a felmutatása. Nagyon erős legitimációs érvek: a tudomány mint szolgálat [6], illetőleg a(z) (ön)megismerés mint a praxis előfeltétele, s ezáltal létszükséglet a proletariátus számára [7]. Ám a beszéd csak beszéd marad.

Lyotard filozófiája már csak a tudomány legitimációs aktusa. "A legitimáció metanarratív apparátusának elavulása egybeesik a metafizikus filozófiának és az arra alapozott egyetemnek mint intézménynek a válságával. A posztmodern tudás finomítja a különbségek iránti érzékenységünket, és erősíti az összemérhetetlenség iránti türelem képességét." [8]

A tudás informatikai áruvá válik, és ekként a munkaidő mint értékszubsztancialitás helyébe lép. Látványosan végbemegy az, amit Marx egy évszázadra előre megjósolt: "a munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne." [10] Sajátos munkájában egy emberfajta eleve ebben az állapotban nő fel – és ez a filozófus. Az eredeti (naív) elvárás szerint a filozófus embertermelő ember (vö. [13]), és míg a mindenkori egyén egyéni munkája önmaga újratermelése, nembeli munkája pedig önmegvalósítása, a filozófus egyéni munkája az ember nembeli újratermelése lenne. A klasszikus görög bölcelet a bizonyítéka annak, hogy ennek a munkának lehetetlen megfelelni az intellektus szintjén.

Az információ korában a tájékozódási válság elkerülhetetlen, hiszen "mind rövidebb időszakokban mind nagyobb információ-mennyiséget kell áttekinteni ahhoz, hogy döntéseket lehessen hozni", s a permanens értékváltozás, az érvényes normák és az igazságszolgáltatás relativizálódásának szükségszerű következménye a mindenoldalú dezorientáció. [4]

Az oktatás előfeltétele a szakértők által már vita nélkül elfogadhatónak nyilvánított igaz kijelentések megléte, azaz a tudományos hagyomány megléte (vö. p.c. [15]). Persze a filozófiában effajta hagyomány nem jöhet létre, hiányzik hozzá a szakértői konszenzus. A szakértői konszenzus a mai tudomány önlegitimációs aktusa. A tudományos tudás – megszorításai révén – intézményesülhet, ám ezzel viszonya a társadalomhoz külsődlegessé válik. Az egyetemes tudás nem intézményesíthető.

A tudásfogalom Lyotard által leírt metamorfózisának következményei: tömegképzés, funkcionális céltudás, a technokrata elit és a professzionális értelmiségi konfliktusa, az oktatás gépesítése, a tudós egyetlen funkcionális társadalmi státuszlehetőségének (ti. a tanári pozíciónak) a felszámolódása. [8] De mi már tudjuk, hogy ez a filozófia számára nem baj, hanem egyenesen az üdvösség lesz. Ebben a helyzetben ugyanis az egyre fogyat-

kozó professzionális értelmiségi réteg egyetlen lehetősége, a Heidegger által megfogalmazott szabadság [6] kiharcolása – önmagának törvényt adni – lehetetlenné válik. Az egyetemi szerveződés felbomlik, az egyetemes tudás klasszikus átörökítési formái újra elterjedhetnek, és elkezdődhet végre a filozófia ...

1996.

## J e g y z e t e k

<sup>1</sup> " ... abstractly sequential, classificatory, explanatory examination of phenomena or of stated truth is impossible without writing and reading." [12]

<sup>2</sup> "Though words are grounded in oral speech, writing tyrannically locks them into a visual field forever." [12]

<sup>3</sup> Mivel a valóság nem illeszthető a logika merev, statikus szerkezetei közé, ezért használom az illogicitás fogalmát. Nem szándékom tehát vitatni a valóság sajátos logikáját, pusztán arra kívánok rámutatni, hogy e sajátos logika megjelenítésére a modern formalizmus inadekvát.

## B i b l i o g r á f i a

- [1] Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*, Európa K., Bp. 1987
- [2] Derrida, J.: *Marx kísértetei*, Jelenkor K., Pécs 1995
- [3] Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer*, Gondolat K. 1981
- [4] Gloy, K.: *Filozófia a "filozófia utáni korban"* in: MaFiSZ 1995/5-6.
- [5] Heidegger, M.: *Lét és idő*, Gondolat K., Bp. 1989
- [6] Heidegger, M.: *A német egyetem önmegnyilatkozása* in: *Az idő fogalma*, Kossuth K. 1992
- [7] Lukács Gy.: *Mi az ortodox marxizmus?* in: *Történelem és osztálytudat*, Magvető K. 1971
- [8] Lyotard, J.-F.: *A posztmodern állapot*, Századvég K., Bp. 1993
- [9] Nyíri K.: *Hagyomány és szóbeliség* in: *A hagyomány filozófiája*, T-Twins K. – Lukács Archívum, Bp. 1994
- [10] Marx, K.: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, Bp. 1984
- [11] Marx, K.: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Bp. 1970
- [12] Ong, W. J.: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen K. London – New York, 1982
- [13] Platón: *Az állam*, Gondolat K., Bp. 1989
- [14] Rickert, Heinrich: *A filozófia alapproblémái*, Európa K., Bp. 1987
- [15] Russell: *Miszticizmus és logika, A tudomány helye az általános műveltség-nevelésben* in: *Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok*, Magyar Helikon K. 1976
- [16] Schnädelbach: *Morbus Hermeneuticus* in: MaFiSZ 1985/3-4.
- [17] Weber: *A tudomány mint hivatás* in: *A tudomány és politika mint hivatás*, Kossuth K. 1995
- [18] Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz K., Bp. 1992





Hunyadi Zsolt

# Jean-Paul Sartre filozófiai terminusainak vizsgálata az Egy vezér gyermekkorá című műve alapján

A címben jelzett "vizsgálat" során bejárt út kettős: egyrészt a szövegben felismert, felfedezett terminusokat megpróbáljuk egyeztetni – avagy ütköztetni – Sartre kidolgozott és közismert elméleti alapállásával; másrészt megpróbálunk a kapott kép alapján valamelyest az adott kor viszonyaira, gondolkodásmódjára alkalmazva számot vetni magával az egzisztencializmussal, illetve annak központi problematikájával. Természetesen a dolgozat apropója is megkívánja, hogy a vizsgálatot filozófiai szempontokra támaszkodva végezzük, még akkor is, ha az irodalmi-esztétikai elemzés is legalább ilyen relevanciával bír. Ennek – de nem utolsó sorban a tisztesség – okán mindvégig a szövegnek próbálunk maradni, s a kontextus határait megtalálva talán sikerül közelebb jutni, a nem mindig kézenfekvő, vélt vagy valós jelentéshez. Ehhez mindenképpen háttérnek tekintjük Søren Kierkegaard és Martin Heidegger megfogalmazott álláspontját, s ehhez képest próbáljuk megítélni Sartre filozófiai nézőpontját. Mielőtt azonban az oldalak fellapozásába belevágnánk, célszerű egy rövid áttekintést adni Sartre életéről – legalábbis a mű megírásáig eltelt időről.

Jean-Paul Sartre 1905-ben született Párizsban. Apja tengerésztiszt volt, de korán (1907-ben) meghalt, s ezzel árvaságra hagyta családját. A fiatal Jean-Paul így anyai nagyapjánál tölti gyermekkorát, ami rendkívül meghatározó tényező lesz egész életében. A protestáns családi környezet a – később is oly sokat

emlegetett – személyes felelősséget talán túl is hangsúlyozta az ébredező gyermeki öntudat számára, mert felnőttkori visszaemlékezései helyenként rigorózus nevelésről árulkodnak. Az időnként gyakori szobafogságok egyszerre jelentenek Sartre-nak kegyetlen büntetést és nagyszerű lehetőséget az olvasásra, melyet ő ki is használ. Nagyapja 10 és fél éves koráig nem engedte iskolába, de ő már ekkorra komoly irodalmi ismeretekre, s nem utolsó sorban szárnyaló fantáziára tett szert. Olyannyira, hogy sokáig a könyvek világa jelentette számára az abszolút – legalábbis az egyetlen releváns – valóságot.<sup>1</sup>

A gimnáziumi éveket részben La Rochelle-ben, részben Párizsban tölti, mígnem 1924-ben felvételt nyer a legtekintélyesebb és legexkluzívabb francia felsőoktatási intézménybe: az Ecole Normale Supérieure-be. Ekkor kerül – egyre szorosabb – kapcsolatba Simone de Beauvoirral, avagy Castorral, ahogyan ő hívta,<sup>2</sup> akivel hosszú időn keresztül kölcsönösen megosztják életfelfogásukat, és az erről vallott eszméiket. Pályája folyamatosságát csak a 18 hónapos katonai szolgálat szakítja félbe, de már 1931-ben Le Havre-ban kap gimnáziumi tanári állást. 1937-ben, egyéves laoni tanítás után a párizsi Pasteur gimnáziumba nevezik ki, s itt marad egészen a II. világháború kirobbanásáig.

Az eddig eltelt idő alatt kialakult, illetve rögzített elképzelései néhány – jól kézzelfogható – elméleti forrásra vezethetők vissza. Az egyik ilyen fogódzó a husserli fenomenológia



alapvetése, amely szerint a tudat és a valóság korrelatívák. Magát Husserl megidézve: "Megfordítva viszont a tudat lényegelemzése szempontjából nélkülözhetetlen a tárgyiség valamennyi alapfajának tisztázása, amely tehát benne foglaltatik a lényegelemzésben; ténylegesen azonban csak az olyan ismeretelméleti analízisben, amely a korrelációk vizsgálatában látja a maga feladatát. Ezek szerint valamennyi ilyen – bár relatíve különválasztandó – stúdiummal *fenomenológia* címen foglalkozunk." <sup>3</sup> Ehhez járul a husserl-brentano-i *intencionalitás-elv*, ami azt mondja ki, hogy a tudat mindig valamire irányul, valaminek a tudata. Sartre elképzelésében a tudat meghatározó jegye az intencionalitás, a másra való irányulás, vagyis, hogy a tudat annak a tudata, hogy nem a másik. <sup>4</sup> A morális kiindulópont pedig: nem léteznek készen kapott objektív normák életünk vezetéséhez, illetve az értelemadáshoz. Csakis személyes elkötelezettségeink vannak. Az értékek nem az isteni parancsolatból, nem a tapasztalatból, és nem az ember *a priori* természetéből származnak. <sup>5</sup> Vagy más megfogalmazásban: az értékek nem rejlenek a világban; egy dolog attól érték, hogy én értéknek tartom. <sup>6</sup> Részben ilyen alapokról indulva alakított ki Sartre egy konzekvensen végiggondolt materialista egzisztencializmust. Nyilvánvalóan az is fontos lesz számunkra az interpretáció során, hogy Sartre szerint a pszichológia nem egy tudomány, hanem az alaptudomány.

Számba véve az egzisztencializmus markáns kérdéseit, problémáit ("A létezés annyi, mint itt lenni?; Miért van inkább a valami, mint a semmi? Mivé teszi magát az ember? stb.") egy rövid magyarázatot mégis adnunk kell az értelmezés létjogosultságával kapcsolatban. Az a tény, hogy így boncolgathatjuk Sartre egy irodalmi művét, elsősorban abból következik, hogy a szerző esztétikai és műfajelméleti gondolkodásának egyik legfontosabb jellemzője éppen az, hogy nem volt hajlandó elválasztani az irodalmat és a filozófiát. Christina Howells így értékelte: Sartre kísérletet tett arra, hogy leküzdje az akadályokat az igazság és a fikció, a filozófia és az irodalom között. <sup>7</sup> Ennek jegyében születek meg első irodalmi művei is, melyek közül – 1938-ban – *Az undor* hozta meg az irodalmi hírnevet. Anélkül, hogy részletesebb elemzésekbe bocsátkoznánk, annyit mindenképpen meg kell említenünk, hogy ezek a művek elsősorban a korabeli társadalmat, s benne az embert ábrázolják. Itt és most azonban elsősorban az *Egy vezér gyermekkorá* <sup>8</sup> (1939) című kisregény elemzésére teszünk kísérletet, bevonva az értelmezésbe Sartre két későbbi művét *A Léi és a Semmi* <sup>9</sup> [1943]; *Exisztencializmus* [1946] című munkákat is, melyek keletkezési idejüknel fogva is esélyt adhatnak hasonló gondolatok felfedezésére, illetve bizonyos fogalmak magyarázatára.

Most tehát szisztematikusan – s egyben lineárisan – végighaladunk a mű egészén, s megpróbálunk minél több momentumra értelmezési javaslatot adni, illetve beilleszteni azokat Sartre gondolkodási modelljébe.

Mindjárt a kisregény felütése érdekes helyzetet teremt: a műben szereplő tárgyak az élő lényekhez (ti. emberekhez) hasonló fontos szerepet kapnak, szinte vetekedve azokkal. A szoba kárpítja, a különböző használati tárgyak, de még az éjjeliedény is. Kierkegaard egzisztencializmusában nincs kitüntetett pozíciójuk a tárgyakkal, míg Heideggernél szerepet kapnak, mint a kéznéllevőség módján létezők, amelyek gátolhatják a jelenlétlétet, hogy a tulajdonképpeni lenni tudáshoz jusson. Sartre egy – ezektől eltérő – sajátos tárgyi világot próbál beemel-

ni: az embereket egészként körülvevő, nem ellenséges, pusztán létező tárgyi világot.

Az emberek sorát az előttünk megjelenő Lucien Fleurier nyitja, akit lágy vonásai miatt mindenki kislánynak néz, s ez őt magát is zavarba hozza, s amely nyomás hatására identitását az elvárthoz próbálja közelíteni. <sup>10</sup> Talán ez is erősen befolyásolta anyjával való furcsa kapcsolatát, <sup>11</sup> amit később ő maga nevez Oedipus-komplexusnak. Az első néhány jelenetben a kisgyermek számára teljesen egyenrangúan van jelen a valóság, az álom, és a mese. Teljesen nyilvánvaló a pszichológikus megközelítés, amely leggyakrabban Freudra, vagy az ő tanaira – elsősorban talán éppen a pszichoanalízisre – utal. Azzal együtt gondoljuk ezt, hogy Sartre saját történetét is beleszővi a kisregény eseményeibe, hiszen ő maga is Freudtól indult, de "kinőtte" ezeket a tanokat. Érdekes, hogy – más kontextusban, de Günther Grass Oscarjához hasonlóan – milyen korán foglalkoztatja a gyermeket saját identitása, ki-mi volta, a másoktól való elhatárolódás problémája. Kevésbé tűnik ilyennek a jelenség a sartre-i egzisztencialista nézőpontból: minden dolog egy önmagában zárt világ, s az önmagunkban zárt dolgokat az emberi tudat rendezi valamilyen más rend alá. Ezt Lucien (meglepően!) korán észreveszi: rájön, hogy mindenki szerepet játszik, illetve arról álmodozik, hogy mi lesz felnőttként. <sup>12</sup> Mi több: rájön arra, hogy az őt körülvevő történeteket gondolatban újra tudja játszani, sőt át is tudja alakítani saját tetszése szerint. Saját gondolataiban nyugodtan választhat magának két másik szülőt, vagy akár árva gyerek is lehet. Már ekkor észrevehető, hogy Lucien érzéseit, viszonyulásait legtöbbször a környezetén, illetve konfliktusain keresztül tudjuk lemérni. Ezt újra a szerző által magáévá tett álláspontból tudjuk értelmezni, s ez nem más, mint a *pszichológiai determinizmus*. Eszerint a gyermek tárgyak, szavak és viszonyok világában létezik, s választása kezdetben pusztán alternatíva: a dac és a tagadás. Ekkor még a gyerek az őt körülvevő felnőtteket is tárgyként kezeli. Leginkább csak kezekkel, lábakkal, az asztal alatt különféle ruhadarabokkal találkozik, s erről ismeri fel a felnőtteket. Emocionális viszonyulása is nagyon hasonlít a játékaival kialakított kapcsolathoz, ezért sem tűnik fel neki, ha véletlenül vagy szándékos fájdalmat okoz valakinek. A kialakuló *situációk*-ban választásának alapja ekkor még elsősorban érzelmi és nem noétikus, s csak később – a környezet megváltozásával (iskola, társak) – szélesedik ki. De ez már a sartre-i választáselemlethez, s egyben a szöveghez vezet vissza bennünket. Jelesen: a tisztelendő úr próbálja kiprovokálni Lucien "választását" a mama és a Jóisten között. <sup>13</sup> A gyerek reakciója furcsának tűnhet, bár anyjához fűződő kapcsolata bizonyos értelemben magyarázatot kínál. Mintha két tárgy között kellene választania, döntenie, hogy melyikhez ragaszkodik inkább. Vagy még cinikusabban megfogalmazva: Luciennek rá kellett volna jönnie a "helyes megoldásra", azaz nem a véleményére vagy az érzelmeire volt kíváncsi a tiszteletes, pusztán arra, hogy megtanulta-e a dogmát. Másrészt bizonyos disszonancia mutatkozik Lucien érzései és cselekedetei között. Bár érzi, hogy egy adott pillanattól kezdve nem szereti a mamáját, az anya éppen ettől a pillanattól látja a legragaszkodóbbnak. Sartre véleménye alapján világos, hogy melyik a meghatározó a gyerekekre nézve. Ugyanakkor azt se felejtjük el, hogy egy pontig a következetlenség is elfogadható lenne ebben a *situációban*. Egy helyzet ugyanis éppen a választás által válik *situációvá*; a választás pedig – sartre-i értelemben – tiszta ugrás,



az emberi lét pedig ugrások sorozata, és nemcsak, hogy nem kontinuus, de objektíve nem tekinthető fejlődésnek sem. Nagyon hasonlít ez a kierkegaardi kvalitatív ugrásokra a különböző stádiumok között, mégis azt kell észrevennünk, hogy míg Kierkegaard az időt pillanatok sorozatára tördeli, addig Sartre-nál a választásokon keresztül való eljutás – a *terv* megvalósításához – rendelkezik valamiféle folyamatszerűséggel. A probléma esetünkben éppen abból adódik, hogy Luciennek még nem áll rendelkezésére egy *terv*, amely alapján adekvát választási lehetősége lehetne – arra vonatkozóan, hogy mivé tegye önmagát. Ahhoz azonban, hogy a helyzetet pártatlanabban ítélhessük meg, célszerű egy pillanatra megidézni az *Existencializmusban* említett A. Gide megjegyzést, mellyel Sartre teljes mértékben azonosul: "a megjátszott érzelmet csaknem lehetetlen megkülönböztetni az átélt érzelemtől; csak a cselekedet dönti el, hogy melyik utat járom" <sup>14</sup> Itt természetesen azzal is számolnunk kell, amit Sartre a cselekedetekről gondolt. Szerinte ugyanis a tervezés nem mindig nyilvánul meg cselekvésben, de a cselekedet mindig tudatos és van akaratí összetevője is. A véletlen eseményeket és a nem szándékolt tetteket kizárja ebből a körből. Ennek a ténynek a szabadság és a felelősség kapcsolatánál lesz komoly jelentősége.

De az említett *terv* nem sokat várhat magára. Lucien apja, aki egy gyár vezetője, azt tervezi, hogy utódjául majd fiát fogja kinevezni. Mivel a világháború borzalmait – kis szerencsével – megúsza, így elképzelése egészen reálisnak tűnik: "azért hoztunk a világra, hogy vezér légy". <sup>15</sup> Lucien természetesen eleinte nem méri fel ennek jelentőségét, tökéletesen meg van elégedve pusztán meglétével, egzisztenciájával. Viszont fontos mozzanat, amikor az apja felhívja a gyerek figyelmét arra, hogy ismernie kell a munkások nevét. <sup>16</sup> Mintha a tárgyakhoz hasonlóan a *birtokba vétel* feltétele lenne a dolgok, vagy a tárgyként kezelt munkások megnevezése.

De lassan formálódik a cél, amelynek megvalósításáért innentől kezdve mindent meg kellene tennie Luciennek. Annál is inkább így kell történnie, hiszen az író elképzeléseit megidézve, arról értesülünk, hogy a sokoldalú kibontakozás egyik legfontosabb premisszája éppen a *hivatás* megválasztása. Nem véletlenül, hiszen az önmagát valamivé tenni akarásnak egyik leginkább tudatos aktusa lehet. A szándék azonban nem pusztán vágy. <sup>17</sup> A kiindulópont azonban még bizonytalan: az ifjú Fleurier még saját magát, saját *Énjét* keresi, helyenként éppen a Jóisten ellenében, akivel többet nem akar foglalkozni. Ekkor jelenik meg a kisregény egyik legfontosabb motívuma, az a bizonyos *köd*, amelyből előbb-utóbb kiemelkedik az a biztos pont, amely a *valamivé válás* origója lehet. A műben megrajzolt itinerárium ugyanakkor helyenként meglepő hasonlatosságokat mutat Sartre meglehetősen komor fiatal éveivel. A kisregény mindenesetre arról értesít bennünket, hogy Lucien 1919-ben a Szent József iskola növendéke lett. Itt rögtön, a korábban már említett attitűddel találjuk szembe magunkat: Lucien észreveszi, hogy magasabb társainál, ami imponáló is lehetne, de ha a társak, azaz a *Másvalakik* tekintetével vizsgálja önmagát, illetve saját gondolatait a társakba vetíti (*projekció*), akkor kifejezetten zavaró ez az érzés. <sup>18</sup> A szerző eljárása ugyanakkor teljesen érthető, hiszen mintha csak az *Existencializmus* egyik sorát vetítené előre Sartre: "magamról bármiféle igazsághoz csupán embertársaimon keresztül juthatok". <sup>19</sup> Sőt, ki is provokálja, hogy Germaine kimondja és le is írja, hogy "Lucien Fleurier égimeszelő". <sup>20</sup> Az ifjú Fleurier játszadozik a

megszerzett szellemi képességekkel: apjától arról érdeklődik, hogy pusztán akaraterejével – ti. tudatával – képes-e kisebbé válni (ti. tenni magát). Felerősödik Lucienben viszont az az érzés, hogy ezek a *Másvalakik* tekintetükkel zavarba hozzák, szinte támadják őt. Míg a kisgyermekkor "tudatlan" állapotában a felnőttekhez szinte tárgyként viszonyult, itt határozottan érzi a többiekben is az *Én* jelenlétét, amely az ő szuverenitására, zárt világára tör. De innen már nincs visszaút, hiszen kapcsolata régi környezetével kezd teljesen megszűnni. Ezen a ponton még nem feltűnő, és egyáltalán nem tűnik végérvényesnek az a tény, hogy Lucien senkivel sem tud igazán komoly, bensőséges kapcsolatot kialakítani. Pedig a társra találás vágya meglehetősen nagy, s a fiatal Lucien még nem tudja, hogy ennek elvi akadályai vannak.

Ekkor kezd igazán gyakorivá válni, vagy még inkább állandósulni a fantáziavilág működtetése, amely a világ egy lehetséges elrendezésével folyamatos lehetőséget ad a "valós" világra való reflektálásra és fiktív, de belül (ti. a tudatban) átélt történetek kreálására. Ez azonban nyilvánvalóan elég hamar konfliktushoz vezet: a megkettőzött vagy megtöbbszörözött *Én* időnként kiprovokálja a "Ki vagyok én?; Mi vagyok hát?; Mi az az én?" kérdéseket, és a válasz-nélküliség gyakran okoz identitásprblémákat. De talán ennél is többről van szó:

– Ki vagyok? Nézem az íróasztalt, nézem a füzetemet. Lucien Fleurier-nek hívnak, de ez csak név, semmi más. Felvágok. Nem vágok fel. Nem tudom. Nincs értelme az egésznek.

– Jó tanuló vagyok. Nem igaz. Csak úgy teszek. A jó tanuló szeret tanulni. Én nem. Jó osztályzataim vannak, de nem szívesen tanulok. Nem is utálom az iskolát. Füttyölök rá. Füttyölök mindenre. Sohase leszek vezér.

– De hát mi leszek akkor?

Kis idő telt el. Megvakarta arcát, bal szemét összehúzta, mert káprázott a napfénytől.

– Mi vagyok hát? Mi az az én?

– Még mindig ott gomolygott körülötte az a fehéres, bizonytalan köd.

– Én!

A távolba révedt; visszhangzott a fejében a szó, aztán mintha valami kibontakozott volna a homályból, olyanformán, mint egy gúla sötét csúcsa, amelynek oldalai elvesznek a ködben. Lucien megborzosgott, keze reszketett.

Igen, ez az – gondolta magában. – Ez az! Mindig is tudtam! *Én nem is létezem!* <sup>21</sup> Szinte az egész kisregényen végighúzódozó probléma fogalmazódik itt meg, amelynek egyes részeit Sartre csak későbbi műveiben bontja ki jobban. Ugyanis a sartre-i egzisztencializmus egyik alapkérdése, hogy mi is az *Én*. Az egzisztencia a szerző elképzelése szerint a konkrét létező: nem tökéletes, hanem úgynevezett hiányos lét. Az egzisztencia hordoz magában egy képességet: a *Semmítés* képességét, amely a világba hozza a tagadás mozzanatát. Ezt a negatív önreflexiót a tudat hordozza: a *Semmi*, az önmagáért létező. A *Semmi* képes *Semmítő* eljárás alá vetni bármit a világon, amelynek során a dolog a tárgyi realitásából átkerül a tudatba, a szellemi folyamatokba. Sartre-i értelemben a *Semmi* megfoghatatlan, leírhatatlan, de mégis a legtöbb. A másik embert is alá tudja vetni ennek a *Semmítés*nek, azaz tárggyá tudja tenni a másik egzisztenciát: "elegendő befogni a fületem, s akkor már nem is létezem. Ugyanakkor érdemes lenne megvizsgálni a descartes-i *cogit*oval való játszadozás jelentését is, tudniillik amikor Lucien értekezést tervez a *Semmiről*.



Az ember éppen annyiban különbözik a tárgyi világtól, hogy egyszerre önmaga és valami más is. Az ifjú Fleuriernak jó néhány viszonyítási, önazonosítási pontja van: neve, környezete, viszonyulásai; s mégis felteszi a kérdést, hogy mi is ő valójában. Abban a tejszerű ködben éppen az gomolyog, hogy nem a fizikális léte a kérdés, hiszen ennyiben ő is pusztá tárgy lenne. A kérdés helyesen úgy hangzana, hogy Kivé akarok válni? Lucien *szorongása* is innen táplálkozik: még ő maga sem tudja, nem tudatosította tökéletesen a feléje irányuló elvárást: azt akarják, hogy vezér legyen. Érti, hogy az eltervezett Ént merre kell fordítania, s az is fokozza *szorongását*, ha úgy érzi, hogy hiányoznak belőle a "vezér" számára nélkülözhetetlen képességek. Ráadásul erre vonatkozóan nem ad neki útbaigazítást senki, azaz nem sorolják fel neki ezeket a tulajdonságokat, s nem nyugtatják meg Lucient, hogy vajon birtokolja-e azokat. Éppen ez különbözteti meg ezt az érzést a *félelemtől*, hiszen a kierkegaardi elképzeléshez hasonlóan itt sem lehet egészen pontosan megnevezni a félelem tárgyát.

Ebbe a világba azonban gyakran betör a komor és nagyon is valós történelem. A politikai változások, ha valamelyest tompítva is, de elérik a Fleuriert családot, s a "vezér" apát már nem tisztelik annyira a munkások. A fiú reakciója első pillantásra inadekvátnak tűnik: meg akarja győzni az embereket, hogy nem is léteznek; majd öngyilkosságot tervez, mintegy személyes példát statuálva az állásfoglaláshoz.<sup>22</sup> A magyarázat azonban talán mégis a sartre-i rendszeren belül tartja Lucien megoldását. A munkások – viselkedésükkel – a fiú (és az apa) szabadságára törtek, egészen pontosan: veszélyeztették a *tervet*, arra vonatkozóan, hogy teljhatalmú vezér legyen a felnövő ifjúból. Az egyetlen adekvát válasz az öngyilkosság lehet, hiszen a korábban idézettek szerint az embert cselekedetei alkotják, s így a radikális válasz *de dicto* nem "működik". Ez bizonyos értelemben fényt vet Sartre morálról alkotott véleményére is. Ugyanis a szerző itt egészen távolra kerül a kanti szándék-etikától, s a tettekre helyezi a hangsúlyt. A tettekre, s nem a következményekre, hiszen ebben a gondolatrendszerben az ember nem láthatja előre cselekedeteinek következményeit. Még szemléletesebben jelenik ez meg *Az ördög és a Jóisten* című drámájában, ahol a főhős – Goetz von Berliingen – cselekedeteit morálisan nem negligálja az, hogy minden *jót* fogadásból tesz. Másrészt nem a zsoldos felelőssége az sem, hogy tettei később katasztrófákhoz és tragédiákhoz vezetnek.

Az öngyilkosság gondolata még egy ideig kíséri Lucient,<sup>23</sup> de az egyik osztálytársával – Berliac-kal – való kapcsolata átlendíti ezen az állapoton. Berliac "kilóg" az osztályból egyéniségével, de leginkább különtségével. Ő beszél Luciennek a pszichoanalízisről, aminek hatására Freud műveit kezdi olvasni, s ez úgy tűnik, hogy a korábban már említett identitás-problémát is megoldani látszik: "az igazi Lucien ott volt valahol a tudatalatti mélységeiben". Persze a megoldásban azonnal kételkedni kezdünk, ha tudjuk, hogy Sartre-nak komoly fenntartásai voltak a tudati-tudatalatti distinkcióval kapcsolatban. Sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy Lucien és Berliac az egymáson végzett pszichoanalízis során – legalábbis a sartre-i koncepció szerint – saját "magukat" keresik. Ahogyan a *Lét és a Semmi*ben írja: "a *Másvalakivel* szemben arra törekszem, hogy magamat visszanyerjem". A szándék mozgatórugója pedig az elidegenedés, amelynek egyik tünete éppen az, hogy az ember saját magáról alkotott képe nem valóságos és így bizonyos értelemben

önmagától idegen. Gyakorlatilag a mű elején elmondottakat fogalmazza újra Sartre: az önmagával azonos lét a *dologra* jellemző: valami teljesen megegyezik önmagával, s ennek az azonosságnak a következtében önnön léte teljesen kitölti önmagát. Ezzel szemben az emberre jellemző létforma az önmagáért való lét (Pour-soi), a tudatos lét.<sup>24</sup> És a Pour-soi fakticitása és kontingenciája ad lehetőséget – a sartre-i nézőpontból – az undorra.<sup>25</sup> Csakhogy ehhez számolni kell a problémával, vagy akár a váddal is: Soha nem lesz belőlünk semmi!<sup>26</sup> Immár tudatosan teszi fel a kérdést Lucien, hogy lesz-e valaha a pusztá *egzisztenciából esszencia*. Képes-e valamivé tenni önmagát, vagy ami még fontosabb: azzá tudja-e tenni magát, amivé tervezte. Mert, ha ez nem sikerül, akkor valóban nem lesz belőle *semmi*.

Visszatérve azonban a textushoz, a szürrealista és pederszta költővel, Achille Bergère-rel találjuk magunkat szemben, aki kezdettől fogva furcsa, később kifejezetten homoszexuális kapcsolatba kerül Luciennek, s mindenképpen nagy hatással van rá.<sup>27</sup> Érdekes nyelvi játék, hogy a férfi neve franciául pásztor-t jelent, s ez a franciában nőnemű szó. Szinte kivétel nélkül beszélő neveket viselnek a szereplők, de itt nem elemezzük részletesen.

Talán ismét saját *Énjét* keresi az ifjú a *Másvalakivel* való kapcsolatban, hiszen Sartre szócsöveként azt vallja, hogy a *másikkal* való viszony alapvetően *konfliktusos*, és csak konfliktusra épülhet. Az azonban szinte bizonyos, hogy ezen a néhány oldalon részletes betekintést kaphatunk Sartre elképzeléseiről a szabadsággal, választással, *situációval* kapcsolatban. Az már részben tisztázódott, hogy az ember léte, egzisztenciája hiányos lét, s ennek kiegészítése elvileg lehetetlen. Éppen erre irányul a választás: mindig önmagamot választom, hogy önmagam hiányos létét kiegészítsem. A *választás* azonban feltételezi a *szabadságot*, amely Sartre szerint nem más, minthogy az ember semmítő szakítást képes végrehajtani a világgal; az elképzelt világot valós világként tudja kezelni. Ugyanakkor Sartre nem materialista módon értelmezi a szabadságot, amikor azt állítja, hogy a szabadság egy döntési-, választási szabadság, amelynek nincs összefüggése e választás megvalósításával. A szabadság nem azt jelenti, hogy meg tudjuk semmisíteni a tényeket, hanem azt, hogy jelentéssel ruházhatjuk fel, illetve bizonyos határon belül módosíthatjuk őket.<sup>28</sup> Továbbá a szabadságra éppen az jellemző, hogy valamiféle ítéletként fogható fel: egyrészt nincs módunk a választást kikerülni, másrészt nem tudunk racionálisan választani. Akkor tudnánk ugyanis racionálisan választani, ha az összes következményt előre ismernénk. Jól látható az erőteljes párhuzam Kierkegaard elképzelésével, aki szerint minden választásunk irracionális, mert a valóság, ami alapján döntéseinket meghozzuk, pusztán projektált valóság, s mivel az összes körülményt nem tudjuk figyelembe venni, elvileg sem hozhatunk helyes döntést. Ezt továbbgondolva hamar belebotlunk abba az érdekes megoldásba is, ahogyan Sartre megpróbálja összeegyeztetni a szabadságot és a determinizmust. Amikor ugyanis az ember választ, akkor egy *situációt* választ: eddig tart a "vagy-vagy", innentől kezdve a determinizmus működik, azaz a dolgok, tárgyak, folyamatok választanak engem, s nem én azokat. Így lesz az egzisztencializmus – ebben a műben is megjelenő – problémája, hogy a társadalomban sok egyed él, akik mind választanak, s választásaik konfrontálódnak. De ne vágjunk az események elé.



Ha lassan és fokozatosan is, de nyilvánvalóvá válik, hogy Bergère bizonyos értelemben a fiú szabadságára tör, s birtokolni akarja. Lucienben pedig valami hasonló játszódhat le, mint Musil Törlessének lelkében, bár ez inkább egy laza párhuzamra való utalás, mintsem alapos és a részletekre is kiterjedő összehasonlítás. Annyi azonban bizonyos, hogy érthető Lucien félelme a társak megvetésétől, elítélő magatartásától. Teljesen egyértelműen süt át a sorokon Sartre következetes gondolatmenete: azzal, hogy Lucien vállalta végül a furcsa "szerepet" Bergère iránt,<sup>29</sup> csak egyetlen szituációban döntött, s adott választ. Ez pedig nem old meg semmit, hiszen minden egyes szituációban újra és újra döntenie kell az embernek; olyannyira, hogy a fentiek értelmében a nem-választás is a választás egyik formájaként funkcionál. Viszont attól a pillanattól kezdve, hogy Lucien döntött: követi a költőt, már a szituáció fogja meghatározni, hogy mi történik a benne résztvevőkkel. Bár kétségtelen, hogy a problémának lehet egy másik nézőpontja is.

Egyrészt látható, hogy Lucien nem mert önálló útra lépni, nem meri önmagát vállalni, Bergère-t majmolja. Másrészt a választás-elméletet Sartre itt a morálra is alkalmazza: első pillantásra úgy tűnik, hogy Lucien dönthet: a nyárspolgár vagy a hasis "szabadságát" választja. De a valóság egészen más: "Az [ti. a hasis] is csak rabszolgaság; nem jobb, mint más rabság; én pedig szabad akarok maradni."<sup>30</sup> Világosan látja tehát az ifjú Fleurier, hogy csak az első pillanatban választhat, onnantól kezdve már rabja a szituációnak. Már itt körvonalazódik az *Existencializmus*ban megérlelt gondolat: választhatok morálok között, sőt, nem tehetem meg, hogy nem választok, de semmi biztosítékomban nincs, hogy jól választottam, és újra és újra meg kell majd ismételnem az aktust, hiszen szabadságra ítéltünk.

A történet, azaz a mű szervező ereje: a *terv*,<sup>31</sup> eközben tovább épül, s megtartja Lucient a cél felé vezető úton. Apja már lélekben készíti fel a vezérségre, s a fiúban egyre erősebb lesz a meggyőződés: "vezérnek születtem". Úgy tűnik tehát, hogy egyre jobban formálódik az eltervezett *En*, s abban a bizonyos furcsa tejszerű ködben talán kézzelfoghatóvá is válik Lucien számára. S egyre erősödik a szándék is, hátha sikerül "birtokba venni" ezt az állapotot. Erre utal a visszaemlékezés az egyes állomásokra: "Ki vagyok én tulajdonképpen?"<sup>32</sup> – "nem is kérdés volt, hanem állapot"; a válasz pedig úgy szól, hogy maga Lucien volt az a bizonyos kód.<sup>33</sup> Természetesen újra emlékeztünkbe idézhetjük a kierkegaardi elképzelés párhuzamait, de mindenképpen annak fent említett különbségeivel együtt. Innen pedig csak egy lépésnyire van az utolsó kérdés, még ha ugrásnak is tűnik: "Miért születtem meg?"<sup>34</sup> – vagy kissé filozofikusabban újrafogalmazva: szükségszerű-e a létem? Annak tudatában, hogy az állásfoglalás korai és elhamarkodott lehet, hadd idézzük meg a hét évvel később – Sartre által – papírra vetett sorokat: "akik bizonyítani próbálják, hogy létük szükségszerű, bár csupán az ember földön való feltűnésének véletlen folyománya, nyugodtan kimondhatom: piszkos csirkefogók".<sup>35</sup>

A válaszadás egyre nagyobb esélyét jelzi Sartre a politikai változások bemutatásával.<sup>36</sup> Az antiszemita eszmék rendkívül jó talajt nyújtanak egy ilyen differencia specifikát kereső önérzetes fiatal számára.<sup>37</sup> Jó lehetőség kínálkozik Lucien számára, hogy újabb morálok között válogasson: politika, nacionalizmus, antiszemitizmus. Kétségtelen, hogy önmagát akarja választani, a terv megvalósításáért küzd, de kérdés, hogy

valóban ki tudja-e egészíteni hiányos *En*-jét, *lét*-ét. A kialakuló "szerelmi" kapcsolat sem tompítja az újraéledő "vezérré lenni" gondolatot, s így Lucien egészen hamar aktív tagja lesz egy jobboldali csoportnak. Ugyancsak jól jellemzi a kort, hogy nem kellett a fikció eszközához nyúlni különösebben, ha egy ilyen csoportot akart Sartre illusztrálni a harmincas évek végének Franciaországában. Lucien eleinte csupán passzív résztvevője az ilyen összejöveteleknek, s talán csak származása, neve okán lehet jelen. De ha hű akar maradni a *terv*hez, akkor cselekedeteivel kell bizonyítania, hogy az eszme elkötelezettje. Ezt nemcsak azzal jelzi, hogy különleges érzékkel "szűrja ki" a zsidókat még a legnagyobb tömegben is, hanem tevékeny részese a pogromoknak, s nemegyszer legkeményebb tagja a bandának.<sup>38</sup> Itt is következetes marad Sartre, amikor nem az érzelmi azonosulást, hanem a cselekedetek adekvátságát kéri számon főhősén. Helyenként már szinte riasztó az a rideg intellektuális kontroll, ami Lucient vezérli, s amely újabb tettekre sarkallja. Ugyanakkor a determinizmus itt is jelen van, hiszen a jobboldali csoporthoz csak akkor és annyiban tartozhat, amennyiben cselekedeteit hozzáigazítja a már kialakult csoportnormákhoz. Nem nehéz azonban felfedezni azt sem, hogy Sartre ezen a ponton összekapcsolja a lehetséges emberi kapcsolatok és a társadalmi anomáliák problémáját. Mivel – véleménye szerint – minden ember egy zárt, önálló világ, így az ember alapvetően magányos, teljesen egyedül marad a társadalomban. Ezt jól illusztrálja ez a szélsőjobb csoport, ahol Lucien társak között ugyan, de végtelenül egyedül van. Ez a társaság – a sartre-i elképzelés alapján – a kétféle közösségi formáció közül azért lehet *csoport*, s nem *sorozat*, mert a tagok rendelkeznek elgalább egy közös tulajdonsággal: kivétel nélkül nacionalisták.

Kissé másféle visznek bennünket a Lucienben végbe-menő változások, amelyek érezhetők a Maudhoz fűződő kapcsolatában is, hiszen korábban éppen a *Másvalaki* voltát tisztelte a lányban, akinek a szabadságára tört, de a szexuális kapcsolat után ez a vágyakozás ellillant. "A szerelemben azt akarom, hogy a másik léte szabad kiemelkedésének abszolút és egyetlen célja az *engem* választás legyen, vagyis azért válassza létét, hogy az én objektivitásomat és fakticitásomat alapozza meg. A szerelem önmagában hordja megsemmisülésének okát, mivel csak a szubjektumok önmagukat megőrző összeolvadásában jöhetne létre, ez azonban lehetetlen, mert a szerelemben és minden emberi kapcsolatban – Sartre szerint – uralkodni akarunk a másikon, vele akarjuk megalapozni saját létünket."<sup>39</sup> Ez bontakozik ki még teljesebben a mű befejező részében, amikor egy olyan nőről álmodozik az ifjú Fleurier, akit teljes mértékben birtokolhat majd. Talán csak arra nem gondolt ekkor, hogy így egy modern Don Juanként – akár Kierkegaard esztétikai stádiumából előlépve –, aki soha nem fog megnyugvást találni, hiszen éppen annak a szabadságnak a megszerzésére, s ezzel egyetemben megszüntetésére tör, ami benne a vágyat felkelti. Ezt egyébként Sartre konzekvensen végig-gondolta, s egy radikális álláspontra jutott, miszerint nemcsak a tényleges párkapcsolat, hanem a másik emberre emelt pusztá tekintet is jogosulatlan és durva beavatkozás a *Másvalaki* *En*-jébe, hiszen ezzel a tekintettel *Semmitő* eljárásnak vetjük alá, s tárgygyá tesszük őt, illetve ekkor már: azt.

Lucien korábban említett radikalizmusának legszemléletesebb példája talán a Guigard-esten történt eset, amikor nem adott kezet egy általa felismert zsidónak. Újra rendkívül aprólékosan kidolgozza Sartre a *szituációt*, érzékeltetve, hogy a leg-



nehezebb pont mindig a döntés, a választás pillanata, s hiába biztos a cél, hiába erős a meggyőződés: az új döntés alól nem mentesítenek, s nem is teszik azt könnyebbé a korábbiak. Ismételten megerősítéseket keres Lucien, s bár a szerző – többször hangoztatott – álláspontja szerint nincsenek jelek a világban, melyek biztos fogódzót nyújtanának, a kisregény következő lapján (s napján) mégis megjelenik Guigard, s megnyugtató hősünk lelkiismeretét. De itt már teljesen nyilvánvaló, hogy Lucien csak azért alakította ki, s jelenítette meg zsidógyűlöletét, mert így akart szert tenni egyéniségre.<sup>40</sup> Egyre beljebb forduló merengéseiben mások tekintetével próbálja követni és értékelni saját Énjét, s ez bizonyos értelemben fényt vet Sartre fejlődésről, változásról vallott elképzeléseire is. Szerinte ugyanis a világban semmiféle fejlődésről nem beszélhetünk. Az emberi tudat hordozza magában a mozgást, a fejlődést, azaz pusztán a tudat aktivitásáról van szó, ahogyan másképpen rendezi el a Semmítő eljárással magába "szippantott" dolgokat. Ezt nagyon jól jelzi a szerkesztés is: ilyenkor a narráció egyes szám első személyűre vált. Ezt már csak kiteljesíti a tartalom, melyben értesülünk, hogy Lucien végérvényesen tudatosította: nem véletlenül van a világban, s léte szükségszerű.<sup>41</sup>

Minden különösebb kommentár nélkül tudjuk, hogy a címben jelzett történetnek vége: a gyermekkor befejeződött. Lucien olyan jegyeket és tulajdonságokat tudhat magáénak, melyek alapján egyéniségnek érezheti magát. Megvalósította a tervet, s rájött, hogy Istennel vetekedve: szükségszerűen létezik. Az olvasó számára azonban nyilvánvaló, hogy milyen szánalmas bizonyítékokat mutat fel a fiatalember. A *Lét és a Semmi*ben még explicitebb módon lesz jelen a sartré-i állásfoglalás: az ember alaptevékenysége a tárgyként való kezelés-, az elidegenedés elleni harc, vagy ha úgy tetszik, a saját Én megtalálása. De az elidegenedés megszüntetése nem lehetséges az istenné váláson keresztül. Lucien önmagát akarja megtalálni, saját magát istenné téve. Az eredmény pedig nem túl hízog az emberiségre nézve. Bár lehet, hogy az eredmény visszafordít bennünket a kanti etikához, hiszen Kant szabadságfogalmától is inkább menekül az emberiség nagy része, mintsem, hogy vágyának tárgyává tenné.

## Felhasznált irodalom

- Fehér M., István: Jean-Paul Sartre Kossuth Budapest 1980  
 Howells, Christina: Sartre. The Necessity of Freedom; Cambridge Univ. Press 1988  
 Husserl, Edmund: A filozófia mint szigorú tudomány; Kossuth Budapest 1993  
 Kerner, George C.: Three Philosophical Moralists: Mill, Kant, and Sartre. Clarendon Press Oxford 1990  
 Mészáros, Vilma: Jean-Paul Sartre in: A francia regény pp.242-292. Gondolat Budapest 1966  
 Nyíri, Tamás: A filozófiai gondolkodás története; Szent István Társulat, Budapest 1991<sup>3</sup>  
 Sartre, Jean-Paul: Egy vezér gyermekora (ford.: Justus Pál) Európa Kiadó Budapest 1982 (a hivatkozásokban: VGY)  
 Sartre, Jean-Paul: Exisztencializmus (ford.: Csatlós János) Hatágu Síp 1991  
 Tordai, Zádor: Egzisztencia és valóság Akadémiai Kiadó Budapest 1967

J e g y z e l e

- 1 Fehér M. pp.9-15.
- 2 Kerner p.143.
- 3 Husserl p.44.
- 4 Nyíri p.433.
- 5 Kerner p.145.
- 6 Howells p.17.
- 7 Howells p.69.
- 8 in: Jean-Paul Sartre: Egy vezér gyermekora pp.5-98.
- 9 in: Tordai Zádor: Egzisztencia és valóság pp.235-307.
- 10 VGY p.7, 17. (Az Egy vezér gyermekora szövegére való hivatkozáskor az említett kiadás oldalszámait használjuk.)
- 11 VGY p.10.
- 12 VGY p.11.
- 13 VGY pp.13-14.
- 14 Exiszt. p.51.
- 15 VGY p.19.
- 16 VGY p.19.
- 17 Howells p.22.
- 18 VGY pp.21-23.
- 19 Exiszt. p.65.
- 20 VGY p.22.
- 21 VGY p.29.
- 22 VGY p.32.
- 23 VGY p.34.
- 24 Nyíri p.433.
- 25 Howells p.20.
- 26 VGY p.38.
- 27 VGY pp.41-56.
- 28 Kerner p.158.
- 29 VGY pp.53-56.
- 30 VGY pp.48-49.
- 31 Howells p.68. szerint egy fikcionális teleológiáról van szó
- 32 VGY p.65.
- 33 VGY p.66.
- 34 VGY p.67.
- 35 Exiszt. pp.76-77.
- 36 VGY p.71.
- 37 VGY pp.76-77.
- 38 VGY pp.84-85.
- 39 Nyíri pp.433-434.
- 40 VGY p.92.
- 41 VGY p.97.



# Kolozsi László

## A z o k h o z , a k i k r ő l - n y i t á n y í a n t á z i a -

"Az írás az ima egyik formája"

Kafka

A téli vadászat id. Brueghel képén. A Karamazov testvérek. Van Gogh tájképei. Johann Sebastian Bach. Händel Messiása. A Hetedik szimfónia. Nem kívánom persze mindet felsorolni, csak egyet hagy emeljek ki azon művek közül, melyek beteljesítették nálam a művészet kezdetektől létező, de csak Rilke által megfogalmazott feladatát, amely nem is olyan magabiztosan van, mint ahogy azt ez a mondat: változtasd meg életed! sugallja, mert ez feltételez valami erkölcstelent, valami hirtelent: félre is lehet érteni, mert nem pályamódosításról van itt szó, hanem sokkal inkább az eltökéltség szilárdításáról, komoly kalandról, mely után arcunk úgy látjuk meg, akár egy tükörben, akár egy szemben, mint az említett Bach magát, az elcsépel Air tételben – és sokkal inkább van itt szó kellésről, arról, hogy lehet ugyan a régi módon, a megszokott kellékek, emberek között, főleg esős időben ismerős utcákban élni, de, mondjuk így, más lelkülettel kell: mert bár minden megvan, (akár a régi foxtrott), minden mást jelent.

Mintha, hisz legegyszerűbb ezt hasonlattal kifejezni, sorsunk szimfóniáját sikerülne végre értőbben megszólaltatni.

Csak egyet hagy emeljek ki. Egyet, mely rendhagyó e művek közül, mert film, s véleményem szerint a film, legalábbis egyelőre, nem művészet, ugyanis a filmet néző személy, kicsit erősen fogalmazva, elveszíti egyéniségét – filmhősnél jobban, és ez a veszély, *öntudatlanabban*, nem lehet senkivel azonosulni – minden néző maszkot visel, arctalan, mondhatnám, hisz az egyéniség kósza nyomait leginkább az arc viseli magán (magán-arc) akár a bánatot, még az általam jónak tartott filmalkotások is ilyenek, álnokok, kíméletlenek, még Antonioni művei is, Wenders Dolgok állása is, Rohmer filmjei is, Tarr Béla Kárhozata is, még Tarkovszkij Nosztalgája is, csak a Sztalker nem: a Sztalker nem!

Bár nem láttam még, már évek óta úgy beszéltem róla, mintha láttam volna, elmesélték; az összes többi Tarkovszkij filmet megnéztem, vagyis voltak elképzeléseim, sejtettem azt is, hogy ez, hogy is mondjam, mintha már nem is film lenne, egy barátom azt mondta: "az már több", és én azt mondtam: "így igaz", mintha láttam volna, pedig csak akkor láttam először, május 13-án, este, a Kamaraterem fél nyolcas vetítésén – abban a moziban, ahol csak un. művészfilmeket adtak, akkoriban újították fel, a régi, szűk fotelokat kényelmesebbre cserélték, a mennyezet stukkóit arannyal fújták be, szecessziós lett, mint az egykori tudományos színháznak nevezett mozik, a jegyszédő csinos

volt, szőke. A harmadik sorban ültem. Egyedül. Úgy volt kedvem: egyedül menni moziba.

Bár a többiek is, más nézők, mintha egyedül jöttek volna, vagyis maguk maradtak, kifelé jövet legalábbis, abban a korántsem meglepő mély szótlanágban, amikor nem hangzottak el a szokásos, idegesítő kérdések, hogy tetszett, milyennek találtad, aztán végképp, és úgy éreztem már örökké, egyedül maradtam, eladdig soha olyan magányos nem voltam, később is csak egyszer, évek múlva, mikor szerelmes lettem egy jogászlányba, és nyári, esti sétám közben eltévedtem, kedves városrészemben, Fodorkertben, ami mintha nem is annak a városnak a része lett volna, ahol annyi év óta éltem, s a házból, ami előtt megálтам, tétovázva és roppant éberen mégis, kiszűrődött holmi zongoraszó, pontosabban a Goldberg variációk szomorú áriája; s akkor, a Sztalker megtekintése után, szinte riadtan, elindultam, hogy megkeressem a Kamarateremtől mindössze három sarokra lakó barátomat: el kellett mennem a Nagyszínház előtt, odabent kényes szoprán énekelt, a távolban valami szirénázott, s mintha lassabban jártam volna, sokkal, de sokkal lassabban mint egyébként, mentem, talán órák óta már, természetesen koromsötét volt, a lépcsőházban, ismerősöm lépcsőházában durván kopogtak a lépéseim, felsétáltam a harmadik emeletre, s amikor az ajtó elé értem, már tudtam, hogy nincs odabent senki, és természetesen nem is lehet, nem is kopogtam, álltam a körfolyósón, a korlátnak támaszkodva, néztem lenn a macskaköves udvart – halkan esni kezdett, és én arra gondoltam, vagyis hittem: képes lennék mindenre, nem csak lellem, hanem már a testem is erős, s akkor odalent, mintha felemelkedett volna kissé egy kerti szék.

A Sztalkerben van egy válasz. Amikor megkérdezik az író, hogy miről ír, azt válaszolja: az olvasókról. "Az olvasókról írok!"

Mi másról is lehetne? Csakis az olvasókról. Mert az írókat, akik csak "csilingelnek, akár a jáde, pedig úgy kéne zörögniük, mint a kő"(tao), hiába hiszi bárki az élet mélyebb ismerőjének; bölcsnek vagy netalántán boldognak mondani őket balgaság, hiszen éppen azért írnak, hogy önmagukat töltsék fel némi örömmel, boldogsággal, bölcsességgel, s a dallam, amely



bennük zengett, ha úgy hozza az olvasók sorsa, összecseng majd a bennük lappangó, szomorú zenével.

Az írás az ima egyik formája, és ebben az olvasóról szóló imában benne foglaltatik az a mondat: add, Uram, hogy önmagát általam mélyebben ismerje, és ezáltal váljon hűbb és alázatosabb szolgálóddá!

A legőszintébb az lenne tehát, ha minden írásmű megszólítással kezdődne, valahogy így: *Tel*, kedves, vagy nyájas vagy tisztelt olvasóm, attól függően, hogy a regény miről szól, ha a témája a szerelem, akkor így is kezdődhetne: *te!* árva, magányos lélek, vagy ha a robosztus vágyakozás a gazdagság után: *te!* ki könyvemet megvetted; engedd meg, hogy vergiliusod legyek a sötétlő erdőn túl, és magadnak megmutassalak, ezer alakban, vagyis kedves olvasóm, engedd meg, hogy meséljek rólad.

De az is lehet, hogy ez már túl őszinte lenne.  
Ki merné ezek után elolvasni a második mondatot?



Pavlovits Tamás

# A z i d ő é s a t e t t

(az Írás egy helyének értelmezése, Kierkegaard és Heidegger időfelfogására tekintettel)

*"Kezetekben születik az idő,  
ha szívetekben van a végtelen."*

A

Az időről gondolkodunk.

Még fenntartjuk magunknak a jogot, hogy elgondolkodhassunk afelől, ami bennünket érint.

Nem célunk újat mondani. Mit is jelent egyáltalán az, hogy "új"? Gondolkodunk. Gondolkodásunkkal az eredet felé indulunk. Egyedül eme eredet felé pillantva mondhatunk valami, nem újat, de eredetit. Az eredetből feltörőt. Nem biztos, hogy ez megtörténik, de mindig nyitottnak kell lennünk rá.

Martin Heidegger a *Lét és idő* második szakaszának hatodik fejezetében az időhöz való viszonyulást kétfelé osztja: vulgáris vagy inautentikus, illetve autentikus időfelfogásra. A vulgáris időmegértés az időt mindig vándorló most-pontként közelíti meg. Ezzel szemben Heidegger az időnek a jelenlétből való elgondolására tesz kísérletet. Minden, ami van ugyanis kizárólag, mint jelenlét lehetséges. Miáltal valami jelenlétként feltűnik, meghatározódik a jelen, ami az idő aspektusa is egyben. A lét



tehát számunkra: jelenlét. Csakis jelenlét. Ezért írja Heidegger, hogy a létkérdés egyedül az idő horizontján belül dolgozható ki.

"Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés." A gondolkodásnak köze van a jelenhez, ezáltal tehát az időhöz is. A gondolkodás kizárólag a jelenben történhet, a létezéshez hasonlóan egyedül a jelenben képzelhető el. (Csak utalni szeretnék rá, hogy ez a jelen nem a vulgáris időmegértés mostja, hiszen abban a pillanatban, hogy a gondolkodást a jelenben értjük meg, az idő megszűnik kéznéllevővé lenni, és megéltté válik.) Ebben rejtezik az "ugyanaz" titka. A gondolkodás ugyanakkor (miként a létezés is), mindent jelenlevővé tesz. Azt is, ami nincs jelen (elmúlt, eljövendő vagy nincs itt). Éppen ezért kell belássuk, hogy a létre vonatkozó kérdést csakis az idő horizontján belül dolgozható ki. Hasonlóképpen az időre vonatkozó kérdés is.

A gondolkodás, minthogy jelenbe hozza az elmúltat és az eljövendőt, úgy tűnik, hogy megtöri az idő szükségszerű törvényét. Ugyanakkor mindent jelené, és szükségszerűen jelené téve, úgy tűnik, hogy éppen beteljesíti e törvényt, uralmát kiterjeszti, vagy önmaga fölötti végzetként ismeri el.

A létfeleltség azzal a ponttal kezdődik, ahol a lét, mint a létező léte, jelenként jelenik meg. Ettől van jelen. Ettől csak jelen van. A lét, mint lét, elfeledett, hiszen egyes egyedül csak jelenként jelenhet meg számunkra.

Mit gondoljunk tehát az időről?

Kierkegaard szerint az idő nem a Teremtéssel, hanem a bűnbeeséssel kezdődik. Hiszen az idő az, ami lehetetlenné teszi a Teremtő megismerését, színe elé jutást.

Kierkegaard e gondolatában az idő mint a büntetés eszköze értelmeződik. Tiltásként annak az állapotnak az elérésére, ahonnan kiűztünk. Hiszen minden megismerés, minden gondolkodás, és az élet maga is az időbe esik, az időbe ami által egyedül lehetséges az előbb és az utóbb, ami tehát végképp nem jellemző arra, ahova "vissza" szeretnénk térni.

Hol keressük tehát?

Az idő kezdete tehát a kiűzés: "És kiűzé az embert, és oda helyezteté az Éden keleti oldala felől a Kerúbokat és a villogó pallos lángját, hogy őrizze az élet fájának útját." (I.Móz 3,24). A kiűzés maga az idő. Az időbe űztünk ki.

Az idő tehát mind Heideggernél, mind Kierkegaard-nál a Megismerés lehetetlenségének sarokköve. Lehetetlenné teszi annak elgondolását, ami felé gondolkodásunk az eredet óta tart, vagy kellene, hogy tartson. Hiszen az "kívül" van az időn, "túl" van a jelenlétben, mentes a rátkboruló átoktól. És mivel e szavainknak is, hogy "kívül", "túl", esetleg az idő "előtt" a jelen ad értelmet, végképp tanácstalanok lehetünk, hogy hol is keressük. Egyet azonban tudunk: valahogy meg kell kíséreljünk kilépni az időből, ha afelé igyekszünk, amit nem illet az idő. Ahhoz, hogy ezen az úton elindulhassunk, magával az idővel kell tisztába jönnünk. Erre természetesen sem ezen esszé keretében, sem máshol nem vállalkozhatok. Annál is inkább, mert mind Heidegger, Kierkegaard és Nietzsche erre tettek kísérletet, Heidegger ezen a ponton hagyta félbe a Lét és időt, Nietzsche pedig talán éppen e gondolatot hordozta szörnyű teherként egész élete során.

Tehát újat nem mondhatunk. Mégis utána kívánunk járni bizonyos értelemben az időnek, mégpedig egy róla szóló különös szöveghely kapcsán. Ez a passzus, elfogadva az idő megismerést korlátozó szerepét, érdekes belátásokhoz segíthet hozzá bennünket. A Prédikátor könyvének harmadik fejezetéről van szó. E

fejezet Károli Gáspár fordításában így kezdődik: "Mindennek rendelt ideje van, és ideje van az ég alatt minden akaratnak." (Préd 3,1). Itt megjelenik az idő szó, ugyancsak annak fényében, aki Kierkegaard szerint ezt büntetésként rótta ránk.

Martin Buber fordításában<sup>1</sup> ez a rész így hangzik: "Für alles ist eine Zeit, eine Frist für alle Anliegen unter dem Himmel". Láthatjuk, hogy itt két szó áll a magyar "idő" szó helyén: Zeit és Frist. A Károli féle fordítás a Zeit helyén álló héber szót "rendelt idő"-vel, a katolikus fordítás pedig "óra"-val "mindennek megvan a maga órája" adja vissza. A Frist helyén, amely a németben határidőt jelent, mindkét helyen egyszerűen csak idő áll. A mondat végén az "ég alatt" kifejezés e határidő helyét jelöli ki. Mit jelent tehát ez a mondat, meghatározott, megszabott ideje van mindennek, azaz mindenek részére van egy idő, határidő minden vágyanak az ég alatt?

"Mindennek rendelt ideje van..." E mondat, értelmezzük akárhogy, magabazárja az utalást arra, aki által az elrendelés fennáll, mégha arra csupán egy rövid "für" utal is. Ez az utalás meglehetősen implicit, mégis egyértelművé tesz egy irányt, főként, hogy a mondat második felében, ahol a Zeit helyén egy bizonyos értelemben konkrétabb kifejezés, a Frist áll, világossá válik, hogy e rendeltség az égalattira vonatkozik. Határideje van tehát az ég alatt minden vágyakozásnak, kívánságnak. Ezek után hosszú felsorolása következik e vágyaknak, kívánságoknak, akaratoknak. Megtudhatjuk, hogy mindenhez idő rendeltetett, amit Buber fordításában mindvégig a Frist fejez ki.

Itt egyelőre függesszük fel a heideggeri distinkciót, és kíséreljük meg azt a vulgáris időfelfogásból értelmezni. E határidő (Frist) tehát egyrészt az égalatti cselekedetek rendelt idejeként határozódik meg, másrészt punktuális, miként ma is bármiféle határidőt felfogunk. Miről is van tehát szó? Egy rendelés irányultságát láthatjuk, ami egy olyan pontra mutat, amely az időbe esik.

A második vers, a felsorolásban az első pár, azonban így hangzik: "Ideje van a születésnek, és ideje a meghalásnak." (Eine Frist für Geborenwerden und eine Frist fürs Sterben. Préd 3,2) E kettő független az embertől. Független, és mégis meghatározott idővel bír. Természetesen feltételezhetjük, hogy valaki megöli magát, de amennyiben bizonyos, hogy a meghalásnak meghatározott ideje van, úgy biztosak lehetünk benne, hogy az öngyilkosság nem eme elrendelésre tekintettel történik. Vagy mégis? Ha egy személy már meghalt, akkor elmondhatjuk életéről és haláláról, hogy "ideje van a születésnek és ideje a meghalásnak". Visszatekintve az ő halála, mégha önnönmaga végzett is életével, meghatározott lehetett. De így már mást jelent a mondat, itt tehát kettéválik az értelmezés: e mondat (természetesen csak a halált illetően, hiszen a születésen nem változtathatunk) mást jelent, ha a jövőre, és mást, ha a múltra vonatkoztatjuk. A jövőre való vonatkozás esetén parancs, így etikai karaktere van: figyelj szüntelen, mert határideje van az ég alatt minden akaratnak. Ha a múltra vonatkoztatjuk, akkor éppen e rendelés megállapítását jelenti: annak, ami történt rendelt ideje volt, tehát így kellett történnie. Így tehát e mondatba beleszővődik mind az elmúlt, mind az eljövendő, mégis valamiképpen a most nyílik meg benne.

A továbbiakban a szöveg felsorolja az emberi cselekedeteket, a Fristnek, a hozzájuk rendelt határidőnek végképp egzisztenciális karakterét hangsúlyozva ezáltal, és mindvégig megtartja az irányultságot, ami az égalatti felé mutat:



Ideje (van) az ültetésnek,  
 ideje annak kiszagztatásának  
 ami ültetett.  
 Ideje van a megölésnek  
 és ideje a meggyógyításnak;  
 ideje a rontásnak  
 és ideje az építésnek.  
 Ideje van a sírásnak  
 és ideje a nevetésnek;  
 ideje a jajgatásnak  
 és ideje a szökdelésnek.  
 ideje van a kövek elhányásának  
 és ideje a kövek egybegyűjtésének;  
 ideje az ölelgetésnek  
 és ideje az ölelgetéstől való  
 eltávolításnak.  
 Ideje van a keresésnek  
 és ideje a veszteségnek;  
 ideje a megőrzésnek  
 és ideje az eldobásnak.  
 Ideje van a szagztatásnak  
 és ideje a megvarrásnak;  
 ideje a hallgatásnak  
 és ideje a szólásnak.  
 Ideje van a szeretésnek  
 és ideje a gyűlölésnek;  
 ideje a hadakozásnak  
 és ideje a békességnek.

eine Frist fürs Pflanzen  
 und eine Frist fürs Entwurzeln  
 des Gepflanzten,  
 eine Frist fürs Erschlagen  
 und eine Frist fürs Heilen,  
 eine Frist fürs niederbrechen,  
 und eine Frist fürs Erbauen.  
 eine Frist fürs Weinen  
 und eine Frist fürs Lachen,  
 eine Frist fürs Klagen  
 und eine Frist fürs Tanzen,  
 eine Frist fürs Steinewerfen  
 und eine Frist fürs Steinestapeln,  
 eine Frist fürs Umschlingen  
 und eine Frist von Umschlingung  
 sich fernzuhalten,  
 eine Frist fürs Suchen  
 und eine Frist fürs Verlorengeden,  
 eine Frist fürs Bewahren  
 und eine Frist fürs Verschleudern,  
 eine Frist fürs Aufreißen  
 und eine Frist fürs Vernähen,  
 eine Frist fürs Schweigen  
 und eine Frist fürs Reden,  
 eine Frist fürs Lieben  
 und eine Frist fürs Hassen,  
 eine Frist des Kriegs  
 und eine Frist des Friedens.

ami/aki felé gondolkodásunk tart, sokkal lényegesebb kapcsolatban áll az idővel, mintsem azt mi gondolnánk. Talán itt érthető meg a heideggeri distinkció a vulgáris és autentikus időfelfogás között.

"Ideje van a szeretésnek és ideje a gyűlölésnek."

Mit jelentenek ezek az egyre enigmatikusabb mondatok? Mit jelent valamit nem a maga idejében megcselekedni? És mit jelent az, ha valaminek eljött a meghatározott ideje? Tehetünk-e egyáltalán különbséget aközött, hogy valaminek itt van az ideje, és hogy nincs? Értelmezhető-e ez a szöveghely a vulgáris időfelfogáson belül? Az időről van-e itt egyáltalán szó?

Egyértelműen nem.

A tetről van szó. Tetteinkről. A tett kettős aspektusáról: arról, hogy az időbe esik, és arról, hogy meghatározott. E ponton válik el a tett attól, hogy valamit csak úgy csinálunk. Mert a tettnek ideje van, amit pedig csinálunk, arra nem biztos, hogy van időnk. E kettő abban a mondatban válik el, miszerint "Ideje van az ég alatt minden akaratnak." Ideje van, azaz figyelj a tett elrendel-tettségére, és ha erre figyelsz, akkor tetteddel beteljesítetted ezt az elrendeltséget, és ezáltal beteljesítetted az időt. Éppen ezzel veszed magadra az időt – e parancs magadra vételével –, éppen ezzel emelkedsz ki az időből, annak vulgáris megértéséből. Az idő beteljesítése megszünteti az időt. Megszünteti, hiszen az idő megértése nem korlátozódik az "intellektusra", hanem az időhöz való egzisztenciális viszonyt, magát az időben élt életet jelenti. E közelítés értelmében – miként Heideggernél is –, nem kilépni kell az időből, hanem éppen belelépni, hiszen az idő és aközött, aki az időben elrendeli a tettet, kibogozhatatlan és rejtélyes kapcsolat áll fenn. Ha figyelünk, és arra figyelünk, hogy a tett mikor rendeltetik el, vagy a tett megtörténtekor elrendelt legyen, akkor az idő már nem kéznéllevőként áll rendelkezésünkre. Már nem mondhatom, hogy nincs időm ezt és ezt megcselekedni. Épp ellenkezőleg: tettem maga teremti, maga hívja életre az időt. Rendelt ideje van az ég alatt minden akaratnak, minden cselekvésnek. Eszerint az idő és a tett elválaszthatatlanul összekapcsoltak. A tethez hozzátartozik egy jelen (a jelen), és amikor eszerint teszek, akkor éppen e tethez kapcsolódó jelent *jelenné* teszem. Így e tettben az idő többé már nem korlátként jelentkezik, hiszen éppen e tett által jut szóhoz. Ilyen tett a gondolkodás is.

"Ideje van a keresésnek, és ideje a veszteségnek."

És éppen e tettben egyesül e mondat fent említett kettős aspektusa – a múltbeli, mint elrendeltetés, és a jövőbeli, mint parancs. A múlt és a jövő e tettben, a jelenben találkoznak, hiszen a jelenben a parancs maga történik meg a tett által, és ezáltal elrendeltté válik. E figyelem révén a jövőből jelen lesz, hiszen az semmiképpen sem a jövőre figyel, hanem a tette, ami mindig a jelenben zajlik, a múlt pedig annak tükré lesz, ami a jelenben beteljesült.

A szövegben következő magyar fordítások erősen eltérnek egymástól, és a Buber féle fordítástól is, így ez utóbbira támaszkodok. A következő mondat, amely értelmezésünk szempontjából hasznos lehet, így hangzik: "Alles hat er (der Gott) schön zu seiner Frist dargetan" (Mindent szépen megtett a maga határidejében. Préd 3,11). Itt fordulat áll be a szövegben, hiszen már nem az égalattiról esik szó. E mondatban viszont a határidő már Isten vonatkozásában tűnik fel, ami nem kevés gyanúra adhat okot az idő értelmezését illetően. A mondat múltidejű, így

"Ideje van a hallgatásnak és ideje a szólásnak."

A tapasztalat, miszerint az emberi megismerés korláta az idő, viszont az isteni rendelés éppen az időbe esik, arra utal, hogy



felfoghatjuk egyfajta ősképként, mintaként arra vonatkozólag, hogy miként teljesíti be a tett a rendeltetését.

De a mondat folytatódik: "auch die Weltdauer hat er ihnen ins Herz gegeben, nur daß der Mensch das Tun, das Gott tut, von Anbeginn bis zum Ausgang nicht findet." (a világidőt/világfolyást is adta az ember szívébe, csakhogy az ember nem találja kezdetektől mindvégig a tettet, amit Isten tesz. Préd 3,11) Itt az isteni tett jelen időbe kerül. Tehát Isten nem csak valaha tett, de tesz. Ugyanakkor erősen kihangsúlyozódik itt az is, amit az idő korlátozó szerepéről mondtunk, viszont itt már a tettel egybefonódva. Isten tette megtalálhatatlan az ember számára. Egyre tisztábban áll előttünk az a felismerés, hogy az Ő tette és az idő között mély kapcsolat áll fenn. Néhány sorral lejjebb ezt olvashatjuk: "alles, was Gott tut, in Weltdauer wird das sein." (a világfolyásban mindez lesz/meglesz, amit Isten tesz. Préd 3,14). A "Weltdauer" itt minden bizonnyal a világ fennállására utal. Tehát a világ fennállásába beleíródik az isteni tett, amely ugyanakkor elfedett előlünk. Sejtésünk szerint e tett "konstituálja" valamiképpen az időt, ami által a tett megtalálhatatlanná válik számunkra.

Miként lehetséges ez a "konstitúció"? Talán éppen azáltal, hogy ama tett a jelenben történik, de ott az elrendelés maga a tett és a tett maga az elrendelés. Nekünk tehát ahhoz, hogy eme aktushoz közelebb kerüljünk, tetteinket az elrendeléshez kell közelítenünk. Teljesen azonosítani nem tudjuk e kettőt, hiszen az idő: határ, határidő, életünk pedig e kiűzetésben zajlik.

"hinzu kann man keins fügen, davon kann man keins mindern, Gott hats getan, daß vor ihm man sich fürchte." (ehhez az ember nem adhat, és nem vehet el belőle semmit, Isten ezt tette, hogy az ember félje őt. Préd 3,14).

Értelmezésünk szempontjából egy fontos mondat maradt hátra, talán a legfontosabb: "Was geworden ist, urlängst ist das, und was werden soll, urlängst ists geworden, und das Verjagte, Gott suchts hervor." (Az, ami lett, már ősrégtől van, és aminek lennie kell, ősrégtől lett, és az üldözöttet Isten előkeresi. Préd 3,15). A Károli féle fordítás merész interpretációként hat: "Ami most történik, régen megvan, és ami következik, immár megvolt, és az Isten visszahozza, ami elmúlt." Amennyiben Károli Gáspár az üldözöttet az elmúlt (elűzött) mosttal azonosítja, úgy a hagyományos időmegértés szerint értelmezi ezt a helyet. Itt azonban az idősíkok teljes felborulásának vagyunk a tanúi. Ezt a károli fordítás, talán könnyen véve, bizonyos fokig érthetővé rendezi. Így maradjunk inkább a német fordításnál.

Ez a mondat az idősíkok teljes felborításával megszünteti minden hagyományos időértelmezés lehetőségét. Itt már nincs folyton vándorló "idő"-pont, amely a jövőből közelít felénk, a jelenben mosttá válik, a múltban pedig szüntelenül távolodik tőlünk. E mondat fényében ez a struktúra ellehetetlenül. Hiszen ami lett, már ősrégtől (urlängst) van. Tehát akkor is, amikor még nem volt. És ami lesz, ősrégtől lett. Ha tehát régóta van, akkor volt is az ami lesz. E mondatban csodálatosan mutatkozik meg, hogy az időaspektus leginkább a létezés kifejező igébe íródik bele. Az idő faggatása a létezés faggatása is. E mondat értelmetlen, mert értelme túl van a létezésen. Valahol az idő csobogó forrásánál.

Visszatérve tehát: ha ősrégtől van, aminek lennie kell (lesz), akkor az volt is, tehát, ha lesz: visszatér. De honnan tér vissza? – tehetjük fel a kérdést. Mire utal ez az "ősrégtől" (urlängst) kifejezés? Mindaz, ami történik, történt vagy történni fog, visszau-

tal tehát egy pontra, amit az urlängst jelöl ki. E szó redundáns: a "längst" önmagában is valami régire utal, azonban az "ur" ezt nyomatékosítja. (Hasonlóan a "kezdetben" és a "kezdett kezdetén" kifejezésekhez. A "kezdetben" kifejezés az idő kezdetét jelölheti, viszont a "kezdett kezdetén" valami még kezdetibbre utal.) Az "urlängst" tehát egy pontra mutat, talán arra a pontra, "ahol" Isten mindent szépen a maga határidejében tett. Ez a pont pedig - fenti értelmezésünk szerint - az emberi cselekvés szempontjából a mintát jelöli ki. A terítéken lévő mondat e pontot szintén mintaként tárja fel, viszont az idő szempontjából. Itt azonban végképpen összefonódik a tett és az idő. Képtelenek vagyunk bármit, ami lett, vagy aminek lennie kell, a tettől függetlenül értelmezni. Hiszen mindaz a tett által lett és lesz. A tett által, ami vagy beteljesíti a rendelést, vagy nem, és ha nem, akkor csak cselekedet marad. Vagy beteljesíti az időt arra tekintettel, amiből az idő mint forrásból tör elő, vagy nem, és akkor az idő továbbra is kéznéllevőként áll rendelkezésre.

Így tehát a rendelés fényében megtörténő tettben már nem az időről van szó. Az értelmezéskor az idő lényege felé tartó gondolat a létezés gondolatává alakul át. A mi létezésünkről kezd el szólni. De e gondolat sohasem nélkülözheti a rárótt korlátot. Így végső soron mindig egy paradoxonban reked meg. E paradoxonból újra és újra előtörhet az a kérdés, aminek ez a gondolkodás a nyomában jár. E paradoxon az értelmezett rész legutolsó félmondatába is beleíródik: "und das Verjagte, Gott suchts hervor." (az üldözöttet Isten előkeresi.). E mondatföredék csupán a fenti kör bejárása után tárja fel, még jobban elrejtve, jelentését.

Az idő: korlát. A kiűzetés óta felettünk lebegő átok. A kiűzetés maga az idő.

Kiüldöztettünk az időbe. Az időbe, mely tükör: a rendeltetést átengedi, a megismerést visszaveri. Időbenlétünk, azaz ittlétünk az örök üldöztetés az időben. Az időt nem haladhatjuk meg, de beleléphetünk. Beleléphetünk a tett révén, amelynek rendelt ideje van. A tett beteljesítése az idő beteljesítése. Az idő beteljesítése: Isten akaratának beteljesítése. Ez a beteljesítés azonban csak az előkeresésünk által lehetséges. Mialtál előkeresztünk rendeltetik el az idő, amelyet a tett beteljesít. A kör bezárult.

"Az üldözöttet Isten előkeresi."

J e g y z e t e k :

<sup>1</sup> A Buber - Rosenzweig féle német ószövetség-fordítás tudomásom szerint a legmegbízhatóbb modern, élő nyelvre való fordítása a héber szövegnek. Ők ketten a német és héber nyelv elmélyült ismerőiként fordításukban mind e két nyelv, mind az Írás szellemiségére tekintettel voltak. Ezért bátorodom a német fordítást többnyire autentikus forrásként felhasználni.



Erdei L. Tamás

# Gondolatok a hume-i okságfölfogásról

## Avagy hogyan lesz az empirizmusból szubjektivizmus?

David Hume XVIII. századi angolszász filozófus legnagyobb érdeme talán, hogy *ad absurdum*ig vitte és ezáltal új alapokra helyezte az újkori, Locke filozófiájában gyökerező empirikus gondolkodást. Talán ő az az empirikus, aki a legnagyobb hatást gyakorolt kortárs és későbbi racionalista gondolkodókra, így Kantra és Hegelre, egyesek szerint azzal, hogy alapvetően félreértették gondolatait, főképpen azt a tételét, miszerint nem létezik racionális hit, semmilyen hit nem alapulhat ráción. A Hume-ra jellemző pszichologizmus és szkepticizmus egészen sajátos terméke, de talán szükségszerű végpontja és zsákutcája az empirikus filozófiának.

Az egyik legizgalmasabb, és egyben legfontosabb kérdés Hume-nál az *okság* problémája. Vizsgáljuk meg közelebbről ezt a gondolatmenetet.

H. hét filozófiai relációt különböztet meg: hasonlóság, azonosság, tér-idő viszony, mennyiség, minőség, ellentét, okság. Ezeket két csoportba sorolja: az első azon kategóriák csoportja, melyek csak az ideákon (ami az angolszász empirizmus számára Locke-tól Hume-ig annyit tesz: "észlelet") alapulnak, a másik, melyek megváltozhatnak az ideák változásai nélkül. Az elsőbe tartozik a hasonlóság, az ellentét, a minőség és a mennyiség, a másodikba az azonosság, a tér-idő és az okság.

Az utóbbi csoportból az első két kategória nem alapozza meg a gondolkodást:

"Sohasem szabad gondolkodásnak tekintenünk azokat a megfigyeléseket, amelyeket az azonosságot és a tér-időbeli viszonyokat illetően tehetünk."(1)

Csak az okság az, amely túlmutat a tapasztalatiság keretein, így a gondolkodást megalapozó és meghatározó lehet. Az okság fogalma tehát az emberi elme működésétől elválaszthatatlan, ám fölmerül a kérdés, hogy honnan származik.

A tárgy, a tárgyi világ, tehát az "objektivitás" is csak az okság által határozódik meg, hiszen az emberi elmétől függetlenül létezőnek gondolt tárgy önazonosságának, tárgyi mivoltában való állandóságának tudata is az okságon alapszik, mivel föl kell tételeznünk, hogy a világ akkor is változatlanul létezik és jelen van, amikor éppen nem észleljük. Ez a föltételezés azonban már túlmegegy érzékeinken, vagyis elmebeli, tehát a tárgyi világ "objektivitását" is az emberi elme teremti. A tárgyak önálló és folyama-

tos létezésébe vetett hitünk különbözik a jövőre vonatkozó valószínűségi állításoktól, melyeknek egy alcsoportját alkotják az oksági következtetések.

Láttuk tehát, hogy az *okság* központi jelentőségű, hiszen túlvezet érzékeinken, éppen ezért szükséges megvizsgálni *ideájá*-nak eredetét. Hogyan tehetem ezt? H. szerint ahogyan a gondolkodást az ideák tanulmányozása teszi világossá, úgy az ideákat a benyomások vizsgálata.

Ebbéli foglalatalkodásában először is megállapítja, hogy az okság *ideája* nem a tárgyak immanens tulajdonsága. Pedig a benünk vagy rajtuk kívül létező tárgyak mindegyikének vagy oknak vagy pedig okozatnak kell lenniük. Eljut addig a radikális fölismerésig, állást foglalva ezzel az évezredek univerzália-vitában, hogy tkp. nincs is olyan univerzális, közös tulajdonság, amely egyaránt megilletne minden létezőt, amiket így közös névvel lehetne illetnünk. Ezt a megállapítást rendkívül fontosnak és modernnek tartom, mely egyenesági őse a XIX-XX. századi nyelvfilozófiáknak, és igen nagy figyelmet érdemel. De lássuk tovább H. gondolatmenetét. Ha az okozás *ideáját* nem a tárgyi világban kell keresnünk, hiszen az okság mindenben benne van, az objektivitás pedig nyelvi problémává és relatívvá válik, akkor az okság nem a tárgyakban van, hanem rajtuk kívül ill. "közöttük": az okság alapja valamely viszony, reláció. Milyen aspektusai vannak ennek a viszonyoknak? A következők:

1. a tárgyak egymással való érintkezése
2. az ok és az okozat időbeli egymásutánisága
3. a tárgyak szükségszerű kapcsolata
4. ugyanaz az ok látszólag mindig ugyanazt az okozatot váltja ki

Fölmerül a kérdés: mi indokolja a szükségszerűséget? Miért tekintjük szükségszerűnek az okságot a létezésben? Milyen hit, miféle vélekedés alapján nyilvánítjuk szükségszerűnek, hogy éppilyen okok éppilyen okozatokat eredményeznek?

H. kimutatja, hogy az okság szükségszerű tételezése nem intuitív és nem is demonstratív jellegű. Akkor hát min alapul? Erre így válaszol:

"A bizonyosság mindig ideák összehasonlításából és olyan relációk felismeréséből származik, melyeket nem lehet megváltoztatni, amíg az ideák ugyanazok maradnak."(2)



H. oksáfgoálma nem logikai, ahogyan az őt megelőző filozófiáké. Kimondja: tévedés az okságot logikailag szükségszerűnek tekinteni, mint ahogy az "A implikálja B-t" logikai ok-okozati viszony szükségszerű. Az okot és a következményt csak tapasztalás útján ismerhetjük meg, nem logikai érveléssel, vagy reflexióval. Ez a tapasztalás azonban nem pusztán a két, egymással oksági viszonyban álló A és B esemény tapasztalása, mivel A-ban önmagában nem találunk semmit, ami miatt létre kellene hoznia B-t. A következtetés alapja az *állandó kapcsolat*, mely a két esemény közt fenáll.

Alapkérdés: "Miért vonunk le olyan következtetéseket a tapasztalatainkból, amelyek túlmennek a tapasztalaton?"

Válasz: A tárgyak *állandó találkozása* határozza meg ok-okozati kapcsolatukat, amely mögött nincs bizonyítható szükségszerűség. A szükségszerűség benyomása csupán a *megszokáson* és a *vélekedésen* (belief) alapul. Elméletét a vélekedés definíciójával támasztja alá: "egy jelenbeli benyomásra utaló vagy azt aszociáló élnk idea". A érzete kapcsolatban van B eszméjével, így azt kezdjük hinni, hogy A kapcsolatban van B-vel. Ez valójában alaptalan. A tárgyak között *nincs* igazolható kapcsolat, s ennek feltételezése nem is következik semmiféle elvből, csupán a megszokás alapján következtetünk egyik megjelenéséből a másik tapasztalására. Ami szükségszerű kapcsolatnak tűnik számunkra a tárgyak között, az valójában a tárgyak ideái és benyomásai közötti kapcsolat: az elmét a szokás determinálja, s "ez a benyomás vagy determináció kínálja a szükségszerűség eszméjét". A szükségszerűség tehát az *elmében* létezik, nem pedig a tárgyakban. ezért elhamarkodottság azt feltételezni, hogy érzékeljük az oksági viszonyt, amikor azt hisszük, hogy érzékeljük.

H. szerint az *ok* valójában nem más mint *változatlan egymásra következés*.

Éppen emiatt, mivel nem tudjuk, hogy van-e "objektív", az elmétől független valóság, de legalábbis rendkívül problémás a létezése, és létezésük alapján nem igazolhatók univerzális törvényszerűségei, nem lehetségesek tudományos előrejelzések sem. Csupán induktív valószínűségi állítások tehetők a természettudományokban. Kérdés: érdemes-e demonstratív igényrel fellépni a természettudományokkal szemben?

Az a föltételezés, hogy a jövő hasonlít a múltra, s ezáltal a nagyszámú tapasztalt eseményből következtethetünk a jövőre, semmiféle tudományos érven nem alapul, hanem csak "a megszokásból ered".

A szükségszerűség ideájának relativizálása mint tétel két részből áll: egy a "valóságra" és egy az elme működésére vonatkozó részből. Az első azt mondja: hogyha úgy ítéljük meg, hogy A okozta B-t, amely esemény valóban meg is történt, akkor az azt jelenti, hogy gyakran megfigyelhettük összekapcsolódásukat, vagyis hogy A-t közvetlenül követte B, és *megteremtettük* a kapcsolatot a két esemény között. Azonban nincs jogunk azt mondani, hogy A-t B-nek *kell* követnie, vagyis hogy itt valami változhatatlan törvényszerűségről lenne szó, ami ugyanúgy lesz mindig a jövőben is, ahogy a múltban volt. Amikor valaki azt mondja erre, hogy maga a Természet rendje az, amely biztosítja az állandóságot, vagyis azt, hogy ugyanazok az események mint okok, mindig ugyanazokkal a következményekkel járnak mint okozat, akkor H. válasza az, hogy a Természettel még nem magyaráztunk meg semmiféle törvényszerűséget, mivel a Természet rendje megváltozhat. Önmagában az a tény, hogy tegnap és teg-

napelőtt és azelőtt stb. "fölkelt" a Nap, egyáltalán nem jelent azt, hogy holnap is föl fog kelni. Abból, hogy egy esemény 999-szer lejátszódott, nem következik, hogy ezredszerre is le fog játszódni.

A tétel másik része így szól: A és B gyakran megfigyelt összekapcsolódása *okozza*, hogy A benyomása B eszméjét hozza létre. Tehát itt valójában az elmén belül lejátszódó folyamatokról van szó, amiknek nincs relevanciájuk azon kívül, vagyis A és B gyakori összekapcsolódása nem ad *okot*, arra, hogy jövőbeni összekapcsolódásukra szükségszerűség alapján következtessünk, legföljebb e várakozásunkat *magyarázza*.

Nos, a föntiek alapján a következő radikálisnak tűnő következtetésekre juthatunk: valójában semmi garancia nincs arra tapasztalataink alapján, hogy a világot valamely külső, de legalábbis független törvényszerűség, szabály, vagy következtetesség működtetné. Sőt, egyáltalán semmi biztosítékot nem szerezhetek azt illetően, hogy értelmezésemnek bármilyen relevanciája vagy objektív alapja lenne elmém határain kívül.

Csupán abban az értelemben, hogy mivel szükségszerű az interpretáció, de lehetetlen az objektív ismeretelméleti alapozás, számomra csak saját "valóságom" adott, tapasztalataim csak számomra bírnak jelentéssel, és csak egy világ adott a számomra: a saját belső világom, másról nem tudhatok semmi bizonyosat, legföljebb vélekedésem lehet, vagy sejtésekkel rendelkezhetem. Az empirizmus tehát ebben az értelemben megfeneklett, és szélsőséges szubjektivizmushoz, relativizmushoz vagy szkepticismushoz vezet. H. ezzel előkészíti a terepet a modernitásban a rendszerfilozófiák számára oly "veszélyes" egzisztenciálbölcseletnek.



J e g y z e t e k

<sup>1</sup> David Hume: Értkezés az emberi természetről (Gondolat, Bp. 1976.) 113.o.

<sup>2</sup> I.m. 119. o.



# F o l y ó i r a t s z e m l e

## 1 9 9 5 . o k t ó b e r - 1 9 9 6 . m á r c i u s

A válogatás az alábbi folyóiratok alapján készült:

AETAS, ALFÖLD, ANTIK TANULMÁNYOK, ATHENAEUM, ÁTVÁLTOZÁSOK, BUKSZ, CAFÉ BABEL, CONFESSIO, ENIGMA, ESZMÉLET, EX-SYMPOSION, ÉLETÜNK, GOND, GONDOLAT-JEL, HATÁR, HELIKON, HITEL, HOLMI, IRODALOMTÖRTÉNETI KÖZLEMÉNYEK, IRODALOMTÖRTÉNET, JELENKOR, KALLIGRAM, KELLÉK, 2000, KORTÁRS, KÖNYVSZEMLE, KRITIKA, KÜLÖNBÉSÉG, LIGET, LITERATURA, MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE, MAGYAR LETTRE INTERNATIONALE, MAGYAR MŰHELY, MFT-HÍREK, MAGYAR SZEMLE, MAGYAR TUDOMÁNY, MAGYAR NAPLÓ, MÉRLEG, MOZGÓ VILÁG, MŰLT ÉS JÖVŐ, MŰHELY, NAGYVILÁG, NAPPALI HÁZ, PANNONHALMI SZEMLE, POLITIKATUDOMÁNYI SZEMLE, POMPEJI, PRO PHILOSOPHIA, PROTESTÁNS SZEMLE, REPLIKA, SYMPOSION, SZÁZADOK, SZOCIOLÓGIAI SZEMLE, TÁRSADALMI SZEMLE, TÁRSADALOMKUTATÁS, TEKINTET, TEOLÓGIA, THALASSA, THEOLÓGIAI SZEMLE, TISZATÁJ, VALÓSÁG, VIGILIA, VILÁGOSSÁG.

ANGHERN, Emil: A filozófia szorongása (ford. Pongrácz Tibor) *Athenaeum* 1995. III/1. 201-215.

APEL, Karl-Otto: A "nyelvanalitikus" filozófia kibontakozása és a "szellemtudományok" problémája (ford., utószó Weiss János) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 873-930.

ARENDT, Hannah: A cselekvés. A személy lelepleződése a cselekvés és a beszéd révén (ford., bev. Nagy Attila) *Symposion* (1995) 6.sz. 52-57.

ARNASON, Johann P.: Egy rendszer, amely sohasem létezett. Gondolatok Fehér Ferenc kommunizmus-elemzéséről (ford. Módos Magdolna) *Gond* (1995) 10.sz. 16-31.

BAHTYIN, Mihail: A szerző és a hős viszonyának problémája (ford., bev. Orosz István) *Holmi* 8. 1996. 1. 97-110.

BALÁZS Tibor: A tudománytörténetről – múlt és jelen összefüggésében *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 699-705.

BALOG Zoltán: Teológia, egyház, szellemi élet. A református egyház és a történelmi változások *Világosság* 36. 1995. 12. 40-47.

BASALLA, George: A nyugati tudomány terjedése. Háromfázisú modell, amely leírja a modern tudomány meghonosodását valamely nem-európai nemzetnél (ford. Szócs László) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 286-308.

BATAILLE, Georges: Lascaux vagy a művészet születése (ford. Lőrinszky Ildikó) *Átváltozások* (1995) 5.sz. 15-32.

BÄTSCHEMANN, Oskar: Bevezetés a művészettörténeti hermeneutikába (ford. Bacsó Béla) *Athenaeum* 1995. III/1. 23-51.

BEILHARZ, Peter: Fehér Ferenc és a politikai elmélet. Útmutató biográfusának (ford. Tarnóczy Gabriella) *Gond* (1995) 10.sz. 5-15.

BIALAS, Wolfgang: Postmodern és posthistoire (ford. Garaczi Imre) *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 113-133.

BLANCHOT, Maurice: A belső tapasztalás (ford. Jákfalvi Magdolna) *Átváltozások* (1995) 5.sz. 37-39.

BLANCHOT, Maurice: A lascaux-i állat (ford. Fogarassy Miklós) *Átváltozások* (1995) 5.sz. 46-50.

BLAUG, Mark: Hayek új szemmel (ford. Babarczy Eszter) *Holmi* 7. 1995. 12. 1751-1758.

BLOOR, David: Wittgenstein és Mannheim a matematika szociológiájáról (ford. Szócs László) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 265-285.

BOEHM, Gottfried: Az első pillantás. Műalkotás – esztétika – filozófia (ford. Körber Ágnes) *Athenaeum* 1995. III/1. 52-64.

BÓKAY Antal: Nietzsche és Freud *Replika* (1995) 19-20.sz. 55-67.

BOROS Gábor: Spinoza cselekvésméletének buktatói *Holmi* 7. 1995. 12. 1708-1715.

BRENTANO, Franz: A pszichikai jelenségek osztályozásáról (ford., utószó: Flaskó János) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 153-230.

BUCH, Alois Johannes: Isten – az ember kérdése (ford. Ábrahám Márton) *Pannonhalmi Szemle* 3. 1995. 4. 21-32.

BURCKHARDT, Jacob: Formátum és kép (ford. Rozgonyi Etelka) *Athenaeum* 1995. III/1. 12-22.

BURCKHARDT, Jacob: Nagy műgyűjteményekből (ford. Rozgonyi Etelka) *Athenaeum* 1995. III/1. 3-11.

BURKE, Edmund: Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott eszméink eredetéről (részletek) (ford. Jánosy István, Lakatos István, Wellner Judit) *Enigma* 2. 1995. 1. 86-89.

BÚS Éva: Antik hagyományok a középkori drámában *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 41-50.

CIORAN, Emil M.: A két igazság (ford. Fázsy Anikó) *Hitel* 8. 1995. 10. 51-55.

CIORAN, Emil: Mircea Eliade (ford. Brassai Zoltán) *Ex Symposion* (1995) 13-14.sz. 80-82.

CONGAR, Yves: Isten női arca (ford. Mártonffy Marcell) *Teológia* 29. 1995. 4. 218-222.

CRARY, Jonathan: Az érzékelés modernizációja (ford. Szabó Ottó) *Gondolat-jel* 1995. 5. 10-27.

CSEJTEI Dezső: Nyílvevessző és kör: Ortega y Gasset és Spengler hatása Németh László gondolkodására *Tiszatáj* 50. 1996. 3. 74-83.

CZEGLÉDI András: Egy "antinihilista" kísérlet hatása egy másikra avagy az *Ördögök* és Nietzsche *Határ* 4. 1995. 4. 93-124.



- DANTO, Arthur C.: A remekmű (ford. Orzós Ágnes) *Magyar Lettre Internationale* (1995) 19.sz. 42-45.
- DELEUZE, Gilles: Francis Bacon, az érzékelés logikája. Festészet és érzékelés (ford. Vajdovich Györgyi) *Enigma* 2. 1995. 3. 30-52.
- DEMETER Attila: Gottfried Benn és... Nietzsche Kellék (1995) 3.sz. 16-20.
- DEMETER Attila: Kutyákról, macskákról, krokodilusokról s egy-némely filozófusokról *Különbség* (1995) 6.sz. 13-20.
- DER WALL, Koo van: Modernitás és mérték. Egy problematikus viszonyról (ford. Gromon András) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 707-732.
- DERRIDA, Jacques: Marx kísértetei 4. A forradalom nevében, a kettős barrikád (részlet) (ford. Csordás Gábor) *Jelenkor* 38. 1995. 10. 879-888.
- DOBOLÁN Katalin: Költemény "da seme" és "da" séma: Francesco Patrizi Poétikája *Literatura* 1995. 3. 268-287.
- DUNN, John: A politikaelmélet története (ford. Gál Ferenc, előszó Horkay Hörcher Ferenc) *Aetas* 1995. 1-2. 209-232.
- ERŐS Ferenc: Vázlat az analitikus szociálpszichológiáról *Replika* (1995) 19-20.sz. 81-90.
- FARKAS Jenő, Sz.: Az örök eretnek. Emlékezés Emil Cioranra *Hírel* 8. 1995. 10. 16-66.
- FEHÉR Ferenc: A 'Strukturális antropológia' mint a problematikus individuum hermeneutikája *Gond* (1995) 10.sz. 122-142.
- FEHÉR Ferenc: A posztmodernitás státusa (ford. Tarnóczy Gabriella) *Gond* (1995) 10.sz. 45-59.
- FEHÉR M. István: A klasszikus német filozófia a "Történelem és osztálytudat"-ban *Világosság* 37. 1996. 2. 46-58.
- FLUSSER, Vilém: A sakk (ford. Sebők Zoltán) *Jelenkor* 39. 1996.2. 132-138.
- FRENYÓ Zoltán: A keresztény Európa a magyar katolikus gondolkodásban *Világosság* 36. 1995. 12. 29-39.
- FRIED, Michael: Művészet és tárgyiség (ford. Kiséry András) *Enigma* 1995. 2. 62-83.
- FRYE, Northrop: Isten kettős látomása. A kettős látomás IV. (ford. Lukács Ilona) *Pannonhalmi Szemle* 3. 1995. 4. 33-53.
- FUKUYAMA, Francis: Erény és jólét (ford. Szegő András) *2000* 7. 1995. 10. 3-7.
- FURET, Francois: A forradalmi szenvedély (részlet az Egy illúzió múltja c. könyvből) (ford. Solymár Magda, bev. Köpeczi Béla) *Magyar Tudomány* 41. 1996. 1. 23-45.
- GÁBOR György: Zsidóság és kereszténység. A hagyomány nélküli párbeszéd *Világosság* 36. 1995. 12. 48-65.
- GADAMER, Hans-Georg: A vers parúziája. Mitopoétikus átfordítás Rilke Duinói elégiáiban (ford. Schein Gábor) *Pannonhalmi Szemle* 3. 1995. 4. 108-122.
- GADAMER, Hans-Georg: Az európai szellemtudományok jövője (ford. Nagy Attila) *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 4-17.
- GÁNGÓ Gábor: Thiers, Engels és a kereszténység szelleme. Eötvös József a pauperizmusról *Századok* 130. 1996.1. 129-148.
- GÁSPÁR Irma: Lessing és az esztétikum a német fölvilágosodás színházművészetében *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 373-385.
- GAZDAG László: A kizsákmányolásprobléma *Valóság* 38. 1995. 11. 60-66.
- GETTIER, Edmund L.: Igazolt hit-e a tudás? (ford. Forrai Gábor) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 231-233.
- GLOY, Karen: Filozófia a "filozófia utáni" korban (ford. Gromon András) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 847-867.
- GÖHLER, Gerhard: Hegel és a társadalmi egység problémája – a. Államtan újraolvasva (ford. Gromon András) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 413-438.
- GOLDMAN, Alvin I.: A tudás oksági elmélete (ford. Forrai Gábor) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 234-248.
- GREGUS Zoltán: A széprút aiszthézise *Kellék* (1995) 3.sz. 7-10.
- GROYS, Boris: Az orosz nemzeti identitás keresése (ford. Patkó Éva) *Replika* (1995) 19-20.sz. 139-148.
- HABERMAS, Jürgen: Megismerés és érdek (ford. Weiss János) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 931-944.
- HAHNER Péter: Sieyès abbé és Jefferson nézetei a nemzetről, a társadalomról és a képviselőtről *Magyar Tudomány* 41. 1996. 2. 194-200.
- HÁLA, Vlastimil: Kant gyakorlati filozófiájának impulzusai (ford. Gromon András) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 387-393.
- HARMAN, Gilbert: Tudás, következtetés, magyarázat (ford. Forrai Gábor) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 249-264.
- HÁRS György Péter: Pszichoanalízis – túl a modern tudományosság (öröm)elvéen *Replika* (1995) 19-20.sz. 69-79.
- HEGEL, G.W.F.: A filozófiai kritika lényegéről általában, kiváltképp pedig a filozófia jelenlegi állapotához való viszonyáról (ford. Nyizsnyánszki Ferenc) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 563-572.
- HELLER Ágnes: A szegény hatalma (ford. Módos Magdolna) *Gond* (1995) 10.sz. 158-213.
- HELLER Ágnes: Az igazság komplexitása. A 21. század megoldására váró feladata (ford. Stébel Éva) *Kritika* 1995. 11. 31-35.
- HELLER Ágnes: Egy nő a sötét időkben. Hannah Arendtről *Világosság* 36. 1995. 12. 5-12.
- HELLER Ágnes: Veszélybe kerülhet-e a mindennapi élet? (ford. Demeczky Jenő) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 1005-1020.
- HÖLDERLIN, Friedrich: itélet és lét (ford. Tandori Dezső) *Enigma* 2. 1995. 2. 13-14.
- HOLENSTEIN, Elmar: Összehasonlító kultúrfilozófia. Kínai képek, japán példák, svájci viszonyok (ford. Kovács Gergely) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 976-1004.
- HORN András: A mitikus gondolkodás és a színjáték *Athenaeum* 1995. III/1. 133-146.
- HORVÁTH György: Beniccséztünk – egy olvasat *Symposium* (1995) 5.sz. 72-80.
- HORVÁTH Pál: Modernség vagy modernizmus a magyar katolikus bölcseletben (Dudek János pályaképe) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 39-62.
- HUFF Endre Béla: Az újkori színelmélet két paradigmája *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 455-480.
- ILYÉS Szilárd: Magukat marcangoló szavak *Kellék* (1995) 3.sz. 39-41.
- INGOLD, Felix Philipp: Szerzőség és management. Poetológiai vázlat (ford. Hegyessy Mária) *Athenaeum* 1995. III/1. 157-185.
- JAKAB András: Racionális és egzisztenciális gondolkodás (Adalékok Heidegger korai magyarországi fogadtatásához) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 119-130.
- JAMES, Susan: Szenvédélyek, vágyak és a cselekvés magyarázata (ford. Demeczky Jenő) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 743-757.



- Ó Tibor: Hegel történetfilozófiája (1931) (bev. Gulkai Márta) *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 78-89
- ABDEBŐ Lóránt: Egy költői beszédmód átalakulása: Szabó Ödön és Max Stirner *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 133-51.
- ANT, Immanuel: Az ítélőerő kritikája. Második könyv: A fenséges analitikája (részletek) (ford. Papp Zoltán) *Enigma* 2. 1995. 1. 108-119.
- KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor: A szellemi termelési módokról. Tézisek *Eszmélet* (1996) 28.sz. 147-161.
- KARASSZON István: Korkép a protestáns vallásfilozófiáról *Vigilia* 61. 1996. 3. 197-200.
- KARBE, Lars Cassio: Európa és a Velence-paradigma (ford. Erdei Ferenc) *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 18-23.
- KELEMEN János: Emberi jogok-e a kisebbségi jogok? *Világosság* 7. 1996. 3. 38-44.
- KELEMEN János: Gentile és a fasiszmus *Világosság* 36. 1995. 12. 3-18.
- KELLY, Frank J.: A szabadság problémájának tárgyalása Kantnál. Elemzés (ford. Demeczky Jenő) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 395-410.
- KENDEFFY Gábor: Professoris quarendi sunt. Egy szkeptikus érv Cicerónál és Augustinusnál *Antik Tanulmányok* 39. 1995. 1-2. 99-108.
- KISS Endre: Polányi Károly és a magyar modernség "belle époque"-ja *Világosság* 36. 1995. 10. 44-51.
- KLIBANSKY, Raymond: A német egyetem a harmincas években. Önéletrajzi jegyzetek (ford. Villó Ildikó) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 638-651.
- KOJAK, Hans: A csend mint mítosz. Exkurzus az esztétikai tapasztalat (Gadamer által el- és kitüntetett) elbeszéléséhez (ford. Gulyás Gábor) *Határ* 4. 1995. 4. 37-39.
- KUHN, Annette: Kritikai elmélet és nő kutatás (ford. Erdei Ferenc) *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 24-35.
- LANSCH, Thomas: Griff (ford. Szigeti Andrea) *Határ* 4. 1995. 4. 40-43.
- LÁNYI András: Együttélés. Kísérlet a politikai filozófia néhány problémájának humánökológiai értelmezésére VI. *Liget* 9. 1996. 1. 82-96.
- LÁNYI András: Együttélés. Kísérletek a politikai filozófia néhány problémájának humánökológiai értelmezésére III, IV, V. *Liget* 8. 1995. 10. 3-13.; 11. 69-77.; 12. 59-68.
- LÉNDVAI L. Ferenc: Vallás, egyház és politika Kelet-Európában *Világosság* 36. 1995. 12. 19-28.
- LENK, Hans: A technikai hatalom etikai kihívása. A technikai haladás morális problematikájáról (ford. Rózsahegyi Edit) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 309-345.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: Faj és történelem I-II. (ford. Bojtár Péter) *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 42-51.; 2. 37-47.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: Montaigne és az Újvilág (ford. Ádám Péter) *Holmi* 8. 1996. 1. 68-76.
- LEVIN, David Michael: Nyomok, árnyékok, salak a papíron: a Holokauszt Derrida írsaiban (ford. Demeczky Jenő) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 821-844.
- LIANCEANU, Gabriel: A tragédia elve a preszókratikus filozófiában (ford. Pató Attila) *Különbég* (1995) 6.sz. 21-23.
- LIANCEANU, Gabriel: A tragikum pszichológiája: a <pleasure in pain> jelensége (ford. Pató Attila) *Pompeji* 6. 1995. 4. 7-17.
- LOSONCZ Alpár: A határok digitalizálása *Gondolat-jel* 1995. 5. 71-79.
- LOTRINGER, Sylvère: A harmadik hullám. Az elmélet mint árucikk a művészetben (ford. Ivacs Ágnes) *Gondolat-jel* 1995. 5. 60-70.
- LUDASSY Mária: A nemzet kétféle fogalmáról. Rousseau a társadalmi szerződéstől a történelmi tradíció tiszteletéig *Magyar Tudomány* 41. 1996. 1. 47-54.
- LUDASSY Mária: Charles Maurras és az Action française *Világosság* 37. 1996. 1. 43-55.
- LUDASSY Mária: Charles Maurras és az integráns nacionalizmus elmélete *Kritika* 1996. 2. 35-39.
- LUDASSY Mária: Mi a nemzet? Kétszáz esztendő kérdései és kétségei *Magyar Tudomány* 41. 1996. 1. 46.
- LYOTARD, Jean-Francois: A fenséges és az avantgárd (ford. Széchenyi Ágnes) *Enigma* 2. 1995. 2. 49-61.
- LYOTARD, Jean-Francois: Az intellektuel síremléke (ford. Bujalos István) *Határ* 4. 1995. 4. 32-36.
- MANENT, Pierre: Jegyzet a modern individualizmusról (ford. Litván Katalin) *Világosság* 37. 1996. 1. 37-42.
- MANSFIELD, Harvey C.: A jól felfogott önérdék (ford. Rózsahegyi Edit) *Világosság* 37. 1996. 1. 20-36.
- MARCELLI, Miroslav: Mássá válni. Foucault-ról, a kisebbségekről, mindannyiunkról (ford. Fundárek Ferenc) *Kalligram* 5. 1996. 3. 4-15.
- MARÓTH Miklós: Cicero a politikai közösség eredetéről *Antik Tanulmányok* 39. 1995. 1-2. 17-23.
- MÁRTONFFY Marcell: Az elbeszélés világossága. A teológia hermeneutikai ethoszáról *Protestáns Szemle* 4. 1995. 4. 257-267.
- MATT, Peter von: Tiszta, mint egykor vagy réges-rég elhomályosult? Az irodalom tükröképszerűségének problémájához (ford. Poprády Judit) *Athenaeum* 1995. III/1. 147-156.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: A látható és a láthatatlan. Az egymásba fonódás – a kiazmus (részlet) (ford. Szabó Zsigmond, Lőrinszky Ildikó) *Enigma* 2. 1995. 3. 128-132.
- MÉSZÁROS András: Jacob Friedrich Fries hatása a magyarországi filozófiára *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 481-497.
- MEZEI Balázs: Alázat *Határ* 4. 1995. 4. 44-46.
- MEZEI Balázs: Filozófia és lexikográfia. Megjegyzések a hazai filozófiai lexikon kérdéséhez *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 591-607.
- MEZEI Balázs: Kortárs vallásfilozófia *Vigilia* 61. 1996. 3. 186-196.
- MICHALOVIC, Peter: Meghalt Szubjektum király, éljen Struktúra király (ford. Németh István) *Kalligram* 5. 1996. 3. 20-27.
- MILOVIC, Miroslav: A transzcendentális dedukció [Kant] (ford. Gromon András) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 608-615.
- MOLNÁR Attila: Egy markolat folytatása *Kellék* (1995) 3.sz. 22-25.
- MOLNÁR Attila: Padovai Marsiglius – Az Igazságérvtől a Békeérvig *Protestáns Szemle* 4. 1995. 3. 176-196.
- NAGY Attila: A beszédaktus-elmélet Habermas diszkurzív 'etikájában' *Symposion* (1995) 5.sz. 81-89.
- NEUMER Katalin: "A közös emberi cselekvésmód". A másik megértése Wittgenstein filozófiájában *Világosság* 37. 1996. 2. 59-69.
- NIETZSCHE, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Egy pszichológus ügyirata (ford. Nyizsnyánszki Ferenc) *Határ* 4. 1995. 4. 125-143.



- OTTMANN, Henning: Nietzsche viszonya az antik és modern felvilágosodáshoz (ford. Egyedi András) *Athenaeum* 1995. III/1. 216-244.
- PÁLFALUSI Zsolt: A fenséges és a fölényes (Kant a matematikailag és dinamikailag fenségesről) *Enigma* 2. 1995. 1. 90-106.
- PATÓ Attila: Hamis tudat, racionalitás, apologetika. Lukács és Nietzsche *Symposion* (1995) 6.sz. 58-60.
- PERECZ László: A pozitivizmus programjával ("Athenaeum" 1892-1914) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 1-36.
- PERECZ László: Az első másfél évtized. A Magyar Filozófiai Társaság indulása *MFT Hírek* 1995. 2. 9-16.
- PETH<sup>o</sup> Bertalan: A szépség utódlásáról [Rudolf Schwarzkogler] *Gondolat-jel* 1995. 5. 41-47.
- PETH<sup>o</sup> Bertalan: Konfrontációk: Husserl – Heidegger – Derrida *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 499-527.
- PIPER, Annemarie: Az emberi jogok filozófiai megalapozásának pluralitásához (ford. Papp Zoltán) *Athenaeum* 1995. III/1. 186-200.
- RÁCZ Péter: Martin Buber és a haszidizmus *Liget* 9. 1996. 1. 59-70.
- RADNÓTI Sándor: A hamisítás lehet-e a mai művészet paradigmája? *Magyar Lettre Internationale* (1995) 19.sz. 46-48.
- RAHNER, Karl: Kegyelem az ember-lét szakadékos mélységeiben (ford. Gáspár Csaba László) *Teológia* 29. 1995. 4. 197-199.
- REY, Jean-Michel: A képalkotás és a halál (ford. Szántó F. István) *Átváltozások* (1995) 5.sz. 33-36.
- RICHIR, Marc: A fenomenológiai mozzanat Az ítélőerő kritikájában (ford. Szabó Zsigmond, Ulmann Tamás) *Enigma* 2. 1995. 1. 70-85.
- RICHIR, Marc: A fenséges tapasztalata (ford. Lőrinszky Ildikó, Szabó Zsigmond) *Enigma* 2. 1995. 1. 66-69.
- RITÓÓK Zsigmond: Jegyzetek Dión Chrysostomos esztétikai nézeteihez *Antik Tanulmányok* 39. 1995. 1-2. 55-60.
- ROBERTS, David: Demokrácia és kultúra. A posztmodern Janus-arca Fehér Ferenc esztétikai írásában (ford. Módos Magdolna) *Gond* (1995) 10.sz. 32-44.
- ROKAY Zoltán: A filozófia mint a teológiai gondolkodás előzménye. Johann Gottlieb Fichte filozófiája és a huszadik század teológiája *PRO PHILosophia* 2. 1996. 1. 90-99.
- RORTY, Richard: Mozgalmak és kampányok (ford. Rózsahegyi Edit) *Világosság* 36. 1995. 11. 60-67.
- RÓZSA Erzsébet: Az individuum 'metafizikai vergődése'. Fehér Ferenc Dosztojevszkij-könyvének antropológiája *Gond* (1995) 10.sz. 60-82.
- RUSZEK József: Kántul egész mostanig (1812) (bev. Pintér Éva; Ruszek József filozófiatörténeti táblázataival) *PRO PHILosophia* 2. 1996. 1. 57-77.
- SAJÓ András: Szabadság, emberi jog, alkotmányosság *Magyar Tudomány* 41. 1996. 1. 1-11.
- SARTRE, Jean-Paul: A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás (ford. Sándor Péter) *Goná* (1995) 10.sz. 155-157.
- SARTRE, Jean-Paul: Hérosztratosz (ford. Sándor Péter) *Határ* 4. 1995. 4. 4-15.
- SCHÄFER, Michael: Észkritika és nemzetiszocializmus (ford. Becker Ferenc) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 779-799.
- SCHÄFER, Walter: A kritikai elmélet kortárs fasizmus-elméletei. Fejlődés, vita, változás (ford. Czeglédi András) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 945-975.
- SCHEIN Gábor: Ben Zóma a paradicsomban. A freudista művészetértelmezés kételyeiről *Liget* 8. 1995. 12. 47-52.
- SCHMIDT Péter: Metafizikai beállítódás *Különbség* (1995) 6.sz. 24-32.
- SCRUTON, Roger: Oikofóbia és xenofília (ford. Pálfalvi Lajos) *Kalligram* 2. 1996. 2. 20-24.
- SELMECZI József: A két gondolat bölcsellete (Fitos Vilmos filozófiai rendszere) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 107-118.
- SIEGUMFELDT, I. B.: A posztmodern judaizálódásáról (ford. Szilágyi Mihály) *Múlt és Jövő* 6. 1995. 4. 35-39.
- SIMMEL, Georg: A történelem értelméről II. (ford. Schnierer Judit) *PRO PHILosophia* 2. 1996. 1. 100-112.
- SIMON Ferenc: Az értékidealitás ontikus alapjai: Hegel *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 441-454.
- SKINNER, Quentin: Szabadság és honpolgárság két rivális hagyománya (ford. Stébel Éva) *Világosság* 36. 1995. 10. 21-33.
- SOLLERS, Philippe: Nietzsche és a francia szellem / Beckett etikája (ford. Romhányi Török Gábor) *Magyar Napló* 8. 1996. 1. 26-29.
- SOMOS Róbert: Az ifjú Pauler Ákos *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 87-104.
- STAIGER, Emil: Az interpretáció művészete (ford. Kurdi Imre) *Athenaeum* 1995. III/1. 87-108.
- STAIGER, Emil: Irodalom és nyilvánosság (ford. Tatár Sándor) *Athenaeum* 1995. III/1. 123-132.
- STAIGER, Emil: Levélváltás Martin Heideggerrel (ford. Kurdi Imre) *Athenaeum* 1995. III/1. 109-122.
- STAROBINSKI, Jean: Montaigne és a hazugság leleplezése (ford. Lőrinszky Ildikó) *Athenaeum* 1995. III/1. 245-268.
- STROMAS, Alexander: Mi a béke? A nemzetközi önrendelkezésről (ford. Bojtár Péter) *2000* 7. 1995. 11. 7-14.
- SZABADFALVI József: Egy jogfilozófusnak indult karrier története. Bibó István pályakezdése *Magyar Tudomány* 41. 1996. 3. 361-368.
- SZABÓ László: Humanizmus és Nietzsche *Kellék* (1995) 3.sz. 12-14.
- SZABÓ Péter: "Jöjjön el a földön is a Te országod!" (Prohászka Ottokár társadalomfilozófiai szintézise) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 63-84.
- SZÉCSÉNYI Endre: Edmund Burke metaforái. Politika és nyelvhasználat összefüggései *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 759-764.
- SZÉCSI Gábor: Okság és intencionalitás *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 529-560.
- SZÉNÁSI Éva: A demokrácia illúziója és dezillúziója Georges Sorel elméletében *Politikatudományi Szemle* 4. 1995. 4. 7-26.
- SZIKLAI László: Perspektíva – jövő nélkül *Gond* (1995) 10.sz. 83-99.
- SZIKLAI László: Történelem *Világosság* 36. 1995. 10. 52-76.
- SZILÁGYI Mihály: Egy elmélet az erkölcsi normativitás esélyeiről *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 803-820.
- SZUMMER Csaba: A csábítási elmélet viszontagságai; a valóság változó státusai a pszichoanalízisben *Replika* (1995) 19-20.sz. 43-53.
- SZUMMER Csaba: Pszichoanalízis és modernitás *Replika* (1995) 19-20.sz. 7-9.
- TALLÁR Ferenc: Erkölcs és eszkatológia. Fehér Ferenc Dosztojevszkij-könyve ürügyén *Gond* (1995) 10.sz. 100-121.



- ALLÁR Ferenc: Szabadságra kényszerítés? *Világosság* 37. 1996. 1. 1-19.
- HAMÓ Enikő: A megváltó pszichológiája *Kellék* (1995) 3.sz. 27-30.
- OPITSCH, Ernst: Üdvözülés és idő. Eredmények és következtetések (ford. Rathmann János és Tagai Imre) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 630-637.
- ÚJLAKI Gabriella: Melankólia – megjegyzések a negatív identitásról *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 869-872.
- JNGVÁRI Imre: Az emberi meghaladásának programja. Nietzsche személyiségfilozófiájának (ellen)értékrendje és hatása a jelenkori filozófiára *Kellék* (1995) 3.sz. 32-37.
- VAJDA György Mihály: Kant kétszáz éves álma. Az örök béke esélyei a posztmodern korban *Magyar Tudomány* 40. 1995. 11. 1344-1352.
- VAJDA Mihály: Fichte és a német küldetés *Magyar Tudomány* 41. 1996. 3. 303-309.
- VAJDA Mihály: Lehet-e egyáltalán? Fehér Ferenc: Az antifüszis és betegei *Gond* (1995) 10.sz. 143-154.
- VAUDAY, Patrick: Írás a tekintetnek: Deleuze – Bacon (ford. Takács Ádám) *Enigma* 2. 1995. 3. 53-59.
- VERES András: Lukács György irodalomszociológiája II. *Kritika* 1995. 10. 31-36.
- VETŐ, Miklós: Emlékezet és szabadság a német idealizmusban (ford. Villó Ildikó) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 616-629.
- VIEWEG, Klaus – RÜHLING, Frank: Széchenyi István és Friedrich Wilhelm Joseph Schelling levélváltása. Előszó: egy eddig ismeretlen levélváltásról *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 573-589.
- WALICKI, Andrzej: A forradalom előtti Oroszország szellemi tradíciói (ford. Páll Erna) *Replika* (1995) 19-20.sz. 149-163.
- WEISS János: A "kritikai tudományelmélet" alapvonalai (Megközelítések) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 765-775.
- WILDERMUTH, Armin: Esztétika – a filozófia és a művészi gyakorlat között (ford. Kiséry András) *Athenaeum* 1995. III/1. 65-86.
- ZITTERBARTH, Walter: Életvilág és tudomány (ford. Gromon András) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 735-741.
- ALBERTUS MAGNUS: Liber de natura et origine animae (részlet) *Ex Symposion* (1995) 13-14.sz. 48-54.
- ALMÁSI Miklós: A képzabáló szomorúsága *Kritika* 1995. 10. 24-25.
- ALMÁSI Miklós: K. mint katasztrófa *Mozgó Világ* 22. 1996. 1. 5-12.
- ALMÁSI Miklós: Miért sorvadnak a jóléti államok? *Kritika* 1995. 11. 23-24.
- ALMÁSI Miklós: Toll és lelkiismeret – Kenyeres Zoltán: Irodalomtörténet-írás. Anonymus, 1995. *Könyvszemle* 2. 1995. 11. 4. (Népszabadság melléklet 1995. nov. 11.)
- ANTUSCH, John C.: Chomsky szélesvásznos (ford. Farkas Gabriella) *Eszmélet* (1995) 27.sz. 173-178.
- ARATÓ András: Alkotmány és kontinuitás Kelet-Európában *Világosság* 37. 1996. 3. 5-23.
- AVINERI, Shlomo – MICHNIK, Adam – SCHELL, Jonathan – GRUDZINSKA GROSS, Irena: A demokrácia paradoxonai (ford. Frank Orsolya) *Magyar Lettre Internationale* (1995) 19.sz. 47-52.
- Az 1994-ben megjelent filozófiai vonatkozású könyvek bibliográfiája (összeáll. Gulkai Márta) *Kellék* (1995) 3.sz. Melléklet 55-64.
- Az információs korszak a társadalomelmélet fókuszában (A kerekasztal-beszélgetés résztvevői: Vámos Tibor, Szecskó Tamás, György Péter) *Eszmélet* (1995) 27.sz. 5-22.
- BABARCZY Eszter: A véghetetlen vég – Perneczky Géza: Kapituláció a szabadság előtt. Jelenkor K. 1995. *BUKSZ* 7. 1995. 4. 416-427.
- BACSÓ Béla: Vers és kéz. Paul Celan költészetéről *Magyar Lettre Internationale* (1996) 20.sz. 53-56.
- BALÁZS Zoltán: Szézá – és ami benne van – Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): A politikai filozófia története I-II. Európa K. 1994. *Politikatudományi Szemle* 4. 1995. 4. 171-185.
- BALOGH Tibor: Ajánló sorok egy új, posztmodern természetfilozófia körvonalazásához – Ilya Prigogine – Isabelle Stengers: Az új kapcsolat. A tudomány metamorfózisai. Akadémiai K. 1995. *Tiszatáj* 49. 1995. 12. 78-82.
- BÁNFALVI Attila: A modern pszichoterápia végbe érkezése *Világosság* 37. 1996. 1. 56-79.
- BÁNKI Dezső: Egy szépítő metafora. A rút valóság és az etikai gondolkodás nehézségei – Desmond Morris: Az állati jogok szerződése. Európa K., 1995. *Holmi* 8. 1996. 3. 455-454.
- BAUSINGER, Hermann: Az, ami emlékezetes (ford. Hámori Ágnes) *2000* 8. 1996. 3. 55-57.
- Bemutakozás – A kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem filozófia szakos oktatásáról és a Diotima Körrel *Különbség* (1995) 6.sz. 6-10.
- BÉNYEI Tamás: Az olvasó, aki a maga labirintusában hal meg. A dekonstrukció olvasásáról *Alföld* 46. 1995. 10. 32-35.
- Beszélgetés Dr. Székács Istvánnal (Az interjút Halas Miklós készítette) *Replika* (1995) 19-20.sz. 11-41.
- Beszélgetés Makovecz Imre építésszel *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 51-56
- BLOMSTEDT, Jan: A saját korunk [Spengler] (ford. Tóth Judit) *Magyar Lettre Internationale* (1996) 20.sz. 32-35.
- BODNÁR M. István: Bizonytalan bizonyítások – Maróth Miklós: Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie. Akadémiai K. Bp. – E.J. Brill, Leiden, 1994. *BUKSZ* 7. 1995. 4. 408-415.

## Recenzió, vita, tájékoztató

- "Deus aderit". Georg Gerstner interjúja C.G. Junggal (ford. Radics Viktória) *Átváltozások* (1995) 5.sz. 51-56.
- A holnapi viszontlátásra, Károly [Marx] (ford. Kiss Marietta) *PRO PHILOSOPHIA* 2. 1996. 1. 36-40.
- A Miskolci Egyetem Társadalom- és Tudományfilozófiai Tanszéke *MFT Hírek* 1995. 2. 20-39.
- ÁBRAHÁM Zoltán: Wittgensteinig és tovább – J. C. Nyíri: Tradition and Individuality. Essays, Kluwer, Dordrecht 1992. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 683-692.
- ÁGOSTON Zoltán: Az értelmezés nehézségei – Bacsó Béla: Határpontok. T-Twins K., 1994. *Jelenkor* 38. 1995. 11. 1008-1010.



BOHÁR András: Magyarul gondolkodni – Kunszt György: A hagyomány jövője – Prolegomena. Comitatus K., 1995.; Feljegyzések a Hagomány jövőjéhez. Allée-füzetek 1., 1995. *Magyar Napló* 8. 1996. 1. 39.

BOROS Gábor: Beszámoló a Német-Magyar Filozófiai Társaság második konferenciájáról *MFT Hírek* 1995. 2. 17-19.

BOROS Gábor: Dialógusok Spinozáról – E.M. Curley és P.-F. Moreau (szerk.): Spinoza – Issues and Directions: the Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, E.J. Brill, Leiden, 1990. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 653-657.

BOROS János: Emerson és az amerikai filozófiai gondolkodás kezdetei. *Megjegyzések A filozófus az amerikai életben című váltogatóshoz Jelenkor* 38. 1995. 10. 889-902.

CZACHESZ István: – Karasszon István: Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana. Református Teológiai Akadémia 1991. *Confessio* 19. 1995. 4. 108-110.

CZIRJÁK József: Megerősítésül és újragondolva – Hegel gazdaságfilozófiája. Akadémiai, Bp., 1993. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 659-663.

DARAB Tamás: – Nyíri Kristóf: A hagyomány filozófiája. T-Twins K., 1994. *Magyar Tudomány* 40. 1995. 11. 1386-1391.

DEMETER Tamás: A virtuális valóság metafizikája – Michael Heim: The Metaphysics of Virtual Reality. Oxford UP, New York 1993. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 692-695.

DENNETT, Daniel C.: Szövegek, emberek és más készítmények értelmezése (ford. Pap Mária) *Holmi* 8. 1996. 2. 251-265.

DIEREN, Wouter van: A modern gazdaság mítosza *Valóság* 38. 1995. 11. 118-122.

DOBOS István: Hagománytudat és megértés – Kulcsár Szabó Ernő: Történetiség, megértés, irodalom. Universitas K. *Alföld* 46. 1995. 12. 73-84.

DONK, W.B.H.J. van de – TOPS, Pieter W.: Informatizálódás és demokrácia: Orwell vagy Athén? (ford. Farkas Gabriella) *Eszmélet* (1995) 27.sz. 90-123.

DUBIEL, Helmut: A társadalmi morál ökológiája (ford. Weiss János) *Műhely* 18. 1995. 6. 22-26.

ECO, Umberto: Tükrökről (ford. Bene Sándor) *Café Babel* (1995) 18.sz. 19-30.

FÁBIÁN László: A remény lárvá-arca / Sebet ejtő órák *Életünk* 1996. 1. 5-11.

FÁBIÁN László: Az örvény középpontja felé. Töprengések a poszt-posztmodern regényről *Életünk* 33. 1995. 10. 917-931.

FARKAS Zoltán: Mesék az újkapitalizmusról – Almási Miklós: Napóra a Times Square-en. T-Twins K., 1995. *Könyvszemle* 2. 1995. 12. 3-4. (Népszabadság melléklet 1995. dec. 9.)

FERENCZ Sándor: "A modernitás humanizálása". Vallásfilozófiai konferencia *Vigília* 61. 1996. 3. 179-185.

FERGE Zsuzsa: Az állam dolgáról – Eötvössel szólva *Kritika* 1996. 3. 3-6.

FILA Béla: Mi az inkulturáció? – Boda László: Inkulturáció – Egyház – Európa. Az Evangélium és a kultúrák átültetése, Munkedon, Bp. 1994. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 1021-1026.

Folyóiratszemle 1995. április – szeptember (összeáll. Gulkai Márta) *Különbség* (1995) 6.sz. 33-54.; *MFT Hírek* 1995. 2. 40-54.

GAÁL András: Világethosz felé – Hans Küng: Világvallások etikája. Egyházfórum 1994. *Pannonhalmi Szemle* 3. 1995. 4. 125-129.

Gábor György és Frenyó Zoltán levélváltása *Világosság* 37. 1996. 70-77.

GÁNGÓ Gábor: – S. Varga Pál: A gondviselészittől a vitalizmusig. A magyar líra világképének alakulása a XIX. század második felében. Csokonai K. 1994. *Irodalomtörténeti Közlemények* 99. 199. 5-6. 662-666.

GELENCSEI Gábor: A nem szignifikáns tudomány – A későújkor jözsága (szerk. Tillmann J.A.) Göncöl K. 1994. *Műhely* 18. 199. 6. 47-48.

GEREBEN Ágnes: Az orosz eszme: gyökerek és vadhajítás *Valóság* 39. 1996. 1. 49-61.

HAMVAS Béla: Bartók *Magyar Szemle* 4. 1995. 9. 991-996.

HANKISS Elemér: Kötéltánc. Az európai civilizáció: problémák és kilátások (ford. Simon Ágnes) *Magyar Lettre Internationale* (1995) 19.sz. 11-16.

HANSÁGI Ágnes: "Jelen – lét – mód"? A klasszikus mű a hagyomány történetében *Literatura* 1995. 3. 298-308.

HARMAT Pál: Lélek és gázkamra – Holocaust. Thalassa, 1944/1. 2.sz. T-Twins, 1994. *Holmi* 7. 1995. 10. 1499-1502.





- HARTMANN, Geoffrey H.: Küzdelem a szövegért (ford. Schmal Alexandra) *Pannonhalmi Szemle* 3. 1995. 4. 6-21.
- HATOS Pál: Hogyan gondolkodjunk a francia forradalomról? – François Furet: Gondoljuk újra a francia forradalmat! Tanulmány K. 1994. *Protestáns Szemle* 4. 1995. 4. 326-331.
- HELLER Ágnes – MONORY M. András – TILLMANN J.A.: Ezredvégi beszélgetés *Magyar Lettre Internationale* (1995) 19.sz. 33-35.
- HELLER Ágnes: – Gershom Scholem: A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I-II. Atlantisz K. 1995. *Holmi* 7. 1995. 12. 1800-1806.
- HELLER Ágnes: Szabad vagy irányított művészet Amerikában – György Péter: Művészet és média találkozása a boncasztalon. Kulturtrade K. 1995. *Kritika* 1996. 2. 23-24.
- HIGGINS, Dick: Miért Gertrude Stein? (ford. Beck András) *Enigma* 2. 1995. 1. 27-31.
- HIRSCHMANN, Albert O.: Közösség és konfliktus (ford. Rác Judit) 2000 7. 1995. 11. 15-20.
- HORÁNYI Ildikó: A halál perszonális ábrázolása a középkori művészetben *Valóság* 38. 1995. 12. 31-47.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc: Filozófus a vadonban – A filozófus az amerikai életben (szerk. Beck András) Tanulmány K. – Pompeji, 1995. *Holmi* 8. 1996. 2. 299-307.
- HUNYADI András: Reflexiók egy vitathatatlanul nagy ember vitatható aforizmáira – G. C. Lichtenberg: Aforizmak. T-Twins K., 1995. *Holmi* 8. 1996. 2. 307-309.
- HUORANSZKI Ferenc: Röghöz kötött gondolatok – Mannheim Károly: Tanulmány a tudás szociológiájáról. Cserépfalvi K. 1994. *BUKSZ* 7. 1995. 4. 454-459.
- IMRE László: Szerzőkhöz hűtlen szövegek – Hima Gabriella: Szövegek párbeszéde (Kosztolányi Dezső: Nero, a véres költő – Albert Camus: Caligula) Akadémiai K. *Alföld* 46. 1995. 10. 93-95.
- Interjú Kelemen Hunorral *Különbőség* (1995) 6.sz. 11-12.
- JANOV, Alekszandr: Az "orosz despotizmus három arca" (ford. Hetényi Zsuzsa) *Replika* (1995) 19-20.sz. 103-121.
- JAUSS, Hans Robert: Jónás könyve – Az "idegenség hermeneutikájának" egy paradigmája (ford. Kulcsár Szabó Zoltán) *Protestáns Szemle* 4. 1995. 3. 161-175.
- JÜNGER, Ernst: A totális mozgósítás (ford., bev. Mezei Balázs) 2000 8. 1996. 2. 49-59.
- JUST Béla: Vakon rohanunk a katasztrófa felé... Beszélgetés Jacques Maritainnel irodalomról, világnézetről *Vigília* 61. 1996. 1. 51-54.
- KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor: "Ment-e a világ elébb?" vagy: Van-e végül is haladás? *Eszmélet* (1995) 27.sz. 238-247.
- KATONA Péter Zoltán: – Pierre Bourdieu: Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire (A művészet szabályai. Az irodalmi mező genezise és szerkezete) Éd. du Seuil, Paris, 1992. *Társadalomkutatás* 1994. 1-2. 202-204.
- KENYERES Zoltán: Georg Christoph Lichtenberg: Aforizmak. T-Twins, 1995. *Vigília* 61. 1996. 3. 238.
- KIDNER, David W.: Pszichológia és környezet (ford. Horgas Judit) *Liget* 8. 1995. 12. 53-58.
- KISS Csilla: – Pierre Manent: A liberális gondolat története. Tanulmány K. 1994. *Műhely* 18. 1995. 5. 60-63.
- KOCZISZKY Éva: – Báthory Csaba: Hölderlin a toronyban (1806-1843). Szövegdokumentumok. Új Mandátum K. 1995. *Holmi* 8. 1996. 1. 145-148.
- KONDOR Viktória, M.: – Litván György: Szabó Ervin, a szocializmus moralistája. Századvég K. 1993. *Magyar Tudomány* 40. 1995. 11. 1391-1394.
- KOROMPAY H. János: – Oltványi Ambrus: A szellem szenvedélye. Tanulmányok, cikkek, bírálatok. Gondolat K. 1994. *Irodalomtörténeti Közlemények* 99. 1995. 5-6. 654-657.
- KRAUSZ Tamás: Az orosz sajtószerűség ideológiájáról *Replika* (1995) 19-20.sz. 165-177.
- KRISTEVA, Julia: Nárcisz: az újfajta téboly (ford. Babarczy Eszter) *Café Babel* (1995) 18.sz. 51-59.
- KULCSÁR SZABÓ Zoltán: – Tőkéczy László (szerk.): Magyar konzervativizmus. Batthyány Alapítvány, 1994. *Vigília* 60. 1995. 11. 880.
- KUSPIT, Donald: A minimalista művészet wittgensteini aspektusai (ford. Komáromy Zsolt) *Enigma* 2. 1995. 1. 84-93.
- LACZKÓ Sándor: A magyar nyelvű Nietzsche-fordítások bibliográfiája 1872-től 1994-ig *Kellék* (1995) 3.sz. 47-52.
- LAFONT, Ghislain: Az igazság helye a teológiai gondolkodásban (ford. Vajda András) *Pannonhalmi Szemle* 3. 1995. 4. 54-73.
- LÁNG Eszter: Majdnem megkerült dilemmák, avagy példa arra, hogy a huszadik században is működhet a szeretet – Gulyás Gábor (szerk.): Megkerült dilemmák. KLTE, 1995. *Holmi* 8. 1996. 3. 452-455.
- LATOUCHE, Serge: A Megagépezet és a társadalmi kapcsolatrendszer lerombolása (ford. Takács M. József) *Eszmélet* (1995) 27.sz. 73-89.
- LENDVAI L. Ferenc: Búcsú a politikától – Tamás Gáspár Miklós: Másvilág. Politikai esszék, Új Mandátum K., Bp. 1994. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 1034-1041.
- LIPTAI Csilla: – Földényi F. László: A tágra nyílt szem. Jelenkor K. 1995. *Vigília* 61. 1996. 2. 156-157.
- MAJOROS György: A filozófiai realizmus védhetősége. Tudományfilozófiai konferencia, Budapest, 1982. június 26-27. *MFT Hírek* 1995. 2. 3-8.
- MAJOROS György: A társadalomtudományok és a tudományelmélet – Hans Lenk: Zwischen Sozialwissenschaften und Wissenschaftstheorie. Suhrkamp V., Frankfurt 1986. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 363-369.
- MÁRTONFFY Marcell: Rejtjel és meghívás – Kunszt György: A hagyomány jövője. Prolegomena. Comitatus K. 1995. *Műhely* 18. 1995. 6. 48-49.
- MARX József: Irodalmi anatómia [Majdnem nem lehet másként. Cserépfalvi K., 1995.] *Nagyvilág* 41. 1996. 1-2. 108-117.
- MEZEI Balázs: Menekülők *Vigília* 61. 1996. 1. 64-68.
- MICHALOVIC, Peter: – Orbán Jolán: Derrida írásfordulata. Jelenkor K. 1994. *Jelenkor* 38. 1995. 12. 1130-1133.
- Miért boldogtalan az értelmiség? Értelmiség, elkötelezettség, hatalom (Maria Shevtsova beszélgetése Jean Baudrillard-al) (ford. Babarczy Eszter) *Magyar Lettre Internationale* (1996) 20.sz. 6-9.
- MIHÁLY Emőke: A bizonytalan apológiája – Gabriel Liiceanu: Despre limita [Hol a határ?] Ed. Humanitas, Bukarest, 1994. *Pannonhalmi Szemle* 3. 1995. 4. 129-132.
- MIKLÓSSY Endre: De restitutione hominis – Várkonyi Nándor: Az elveszett paradicsom. Széphalom Könyvműhely, 1995. *Magyar Napló* 7. 1995. 12. 39-41.
- MÜLLER-FUNK, Wolfgang: Az írástudók árulása. Értelmiségi stratégiák a 20. században (ford. Karádi Éva) *Magyar Lettre Internationale* (1996) 20.sz. 20-23.



- NAGY Miklós, M.: Fukuyama, a szlavofil – Francis Fukuyama: Trust (A bizalom) The Free Press, New York 1995. *Nagyvilág* 41. 1996. 1-2. 118-121.
- NAGY Péter, H.: – Friedrich Nietzsche: Az értékek ártértékelése. Holnap K. *Vigilia* 61. 1996. 3. 239.
- NAGY Péter, H.: – Paul Ricoeur: Bibliai hermeneutika. Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. *Vigilia* 61. 1996. 3. 235.
- NAGY Zsombor: – Alan Macfarlane: Az angol individualizmus eredete. Századvég K. *Protestáns Szemle* 4. 1995. 3. 251-253.
- O'DONNELL, Guillermo: Delegáló demokrácia 2000 7. 1995. 12. 9-15.
- OROSZ László: – Az isteni és az emberi természetéről I-II. Atlantisz K. 1995. *Pannonhalmi Szemle* 3. 1995. 4. 123-125.
- PACZOLAY Péter: Gondolkodjunk az állam fejével? – Anthony de Jasay: The State. Basil Blackwell, Oxford-New York, 1985. *Holmi* 7. 1995. 12. 1792-1798.
- PERECZ László: Előszézon *Mozgó Világ* 21. 1995. 12. 65-69.
- PETH<sup>o</sup> Bertalan: Evilágian filozofálni. Megjegyzések Kiss Endre Nietzsche-könyvéről – Kiss Endre: Nietzsche – kritikai pozitivizmus és az értékek ártértékelése. Gondolat K. 1993. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 663-680.
- PLÉH Csaba: A narratívumok mint a pszichológiai koherencia-ateremtés eszközei *Holmi* 8. 1996. 2. 265-282.
- POSZLER György: Apokalipszis vagy metamorfózis? Művészet, kultúra – modernizáció? *Liget* 8. 1995. 12. 21-28.
- RADNÓTI Sándor: Fehér Ferencről – A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről I. T-Twins K.-Lukás Archivum, 1995. – Gond 10.sz. (1995) – Vajda Mihály: Mit lehet remélni? Esszék Fehér Ferencről. Határ Könyvek, 1995. *Holmi* 8. 1996. 3. 448-452.
- RÉNYI András: A dekonstruált kegyelet. Jovánovics György 1956-os emlékműve és a posztmodern szobrászat *Holmi* 7. 1995. 10. 1405-1431.
- RÉVÜTI Károly: – Ludwig Wittgenstein: Észrevételek. Atlantisz K. 1995. *Vigilia* 61. 1996. 1. 78.
- RÓZSA Erzsébet: Gyakorlati filozófia a német idealizmusban – Ludwig Siep: Praktische Philosophie im deutschen Idealismus, Suhrkamp, Frankfurt 1992. – Michael Quante: Hegels Begriff der Handlung, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad -Canstatt 1993. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 657-658.
- RUGÁSI Gyula: Eszkatológia és túlvilághit az újszövetségi apokrifekben *Holmi* 8. 1996. 3. 330-346.
- RUGÁSI Gyula: Umberto Eco. A Noús kora *BUKSZ* 7. 1995. 4. 460-467.
- RYMKIEWICZ, Jaroslaw Marek: °szi vers Edmund Husserlnak (ford. Báthori Csaba) 2000 8. 1996. 1. 23.
- Stummer Andrea és Vajda Mihály levélváltása *Café Babel* (1995) 18.sz.
- STUMMER Andrea: – Desmond Morris: Az állati jogok szerződése. Európa K., 1995. *BUKSZ* 7. 1995. 4. 483-485.
- SZABÓ Gábor: Halott-e Schrödinger macskája? – Walter Meissner: Wie tot ist Schrödingers Katze? Physikalische Theorie und Philosophie, BI-Wissenschaftsverlag, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 1992. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 359-363.
- SZABÓ Gábor: Működő jogok – Beth J. Singer: Operative Rights, Albany State University of New York 1993. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 5-6. 1026-1034.
- SZABÓ László: Az információs utópiáról *Társadalmi Szemle* 51. 1995. 12. 67-81.
- SZALAI Pál: A magyar baloldaliság tragédiája *Mozgó Világ* 21. 1995. 10. 40-57.
- SZELÉNYI Iván: Menedzser-kapitalizmus *Magyar Lettre Internationale* (1995) 19.sz. 21-29.
- Szerkesztőségi közlemény (Ferge Gábor válasza Maróth Miklós bírálatára) *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 1-2. 346-357.
- SZIGETI Attila – TONK Márton: Ex Symposion Nietzsche különszám, 1994. *Kellék* (1995) 3.sz. 44-45.
- SZILÁGYI Ákos: A tévegondolkodás dogmatikája *Liget* 8. 1995. 10. 16-25.
- SZILÁGYI Ákos: Szellem a filmben. Tarkovszkij és Wittgenstein *Alföld* 47. 1996. 1.45-54.
- SZTANKÓ Nándor: George Berkeley emlékezete *Műhely* 18. 1995. 6. 45-46.
- TAGAI Imre: "Üdvözülés és idő" – Ernst Topitsch: Heil und Zeit. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. *Magyar Filozófiai Szemle* 39. 1995. 3-4. 680-682.
- TAMÁS Gáspár Miklós: "...eszméssel lássa el a társadalmat..." *Nagyvilág* 41. 1996. 1-2. 75-76.
- THOMKA Beáta: Az idő megalkotása, a helyek működése *Jelenkor* 38. 1995. 12. 1110-1114.
- TODOROV, Tzvetan: Költészet és morál (ford. Mihancsik Zsófia) *Magyar Lettre Internationale* (1996) 20.sz. 49-52.
- TOMORY Júlia: A kétféle gondolat bölcsellete – Fitos Vilmos: A kétféle gondolat bölcsellete. Comitatus K., 1994. *Valóság* 39. 1996. 2. 108-111.
- TONK Márton: – Friedrich Nietzsche: A tragédia születése. Kriterion, Bukarest 1994. *Kellék* (1995) 3.sz. 45-46.
- TONK Márton: – Friedrich Nietzsche: Túl jön és rosszon. Ikon K. 1995. *Kellék* (1995) 3.sz. 43-44.
- TÓTH Árpád: Mi a történelemelmélet? – E. H. Carr: Mi a történelem? Századvég K. 1993. *Aetas* 1995. 1-2. 300-309.
- VARGA Balázs: Rend a lelke – Hannes Böhringer: Kísérletek a tévelygések. Balassi – BAE, 1995. *Műhely* 18. 1995. 6. 50-51.
- VEKERDI László: – Fülep Lajos levelezése I-II. Művészettörténeti Kutató Intézet – MTA Könyvtára, 1990-92. *Tiszatáj* 49. 1995. 10. 52-66.
- VERUS AMICUS: Morbus Schnädelbachus *Különbség* (1995) 6.sz. 4-5.
- WALLERSTEIN, Immanuel: A liberalizmus agóniája. Van-e remény a haladásra? (ford. Nagy Zsuzsa) *Eszmélet* (1995) 27.sz. 218-237.
- WEISS János: Habermas magyarországi recepciójáról – Jürgen Habermas: Válogatott tanulmányok. Atlantisz K. 1994. – Jürgen Habermas: A társadalomtudományok logikája. Atlantisz K. 1994. *Szociológiai Szemle* 1995. 3. 123-133.
- WILLIAMS, William Carlos: Gertrude Stein művészete (ford. Beck András) *Enigma* 1995. 1. 22-26.
- ZAGAJEWSKI, Adam: Beszélgetés Friedrich Nietzschével (vers.) (ford. Báthori Csaba) 2000 8. 1996. 1. 22.

Összeállította: Gulikai Márta





A nyomdai munkálatok  
támogatója





# Tartalomjegyzék:

A különbség körkérdése .....	3
Válaszok:	
Simon Ferenc .....	4
Losoncz Alpár .....	6
Csejtei Dezső .....	7
Heller Ágnes .....	9
Gausz András .....	10
Csontos Szabolcs .....	12
Dékány András .....	13
Gyenge Zoltán .....	14
Mogyoródi Emese .....	16
Schmidt Péter: Új Aporetika .....	17
Hunyadi Zsolt: Jean Paul Sartre filozófiai terminusainak vizsgálata Egy vezér gyermekkorára című műve alapján ..	22
Kolozsi László: Azokhoz, akikről .....	28
Pavlovits Tamás: Az idő és a tett .....	29
Erdei L. Tamás: Gondolatok a hume-i okságfölfogásról .....	34
Folyóiratszemle .....	36

## *Különbség*

*Szegedi Filozófia szak kiadványa*

Szerkesztők:

Pavlovits Tamás és Erdei L. Tamás

Műszaki szerkesztő: Nagy Attila

Fotók: Fülöp Zoltán és Kolozsi Bea

Címünk: JATE Filozófia Tanszék  
6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30 – 34.